Done

Cut by [illegible]

سلسلۂ نصاب تعلیم جامعۂ عثمانیہ

نفسیاتی اصول

تصنیف

جیمس وارڈ ایس سی۔ ڈی (کنٹب)
آنریری ایل ایل۔ ڈی (اڈنبرا) آنریری ڈی۔ ایس سی (آکسن)

ترجمہ

مولوی معتضد ولی الرحمٰن صاحب ایم۔ اے
مددگار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعۂ عثمانیہ
حیدرآباد دکن

سنہ ۱۳۵۰ھ م سنہ ۱۳۴۰ف م سنہ ۱۹۳۱ع

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب کیمبرج یونیورسٹی پریس کے ایجنٹس میکملن اینڈ کمپنی کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کرکے طبع وشائع کی گئی ہے

فہرست مضامین نفسیاتی اصول

دیباچۂ مُصنّف

اِس کتاب میں چند نمایاں نقائص ہیں، جو اُن حالات کا نتیجہ ہیں، جن میں اس کی تالیف ہوئی۔ مصنف ہذا کو امید ہے کہ ان حالات کا مختصر تذکرہ ناگوار خاطرِ قارئین نہ ہو گا۔

آج سے چالیس سال قبل یعنی ۱۸۸۰ء میں اس کتاب کی داغ بیل پڑی۔ یہ وہ زمانہ ہے، جب میں نے نفسیات پر درس دینا شروع کیا ہے۔ ان درسوں میں سے بعض کے ملخصات خانگی طور پر طبع کرا کے ایک مارل سائنس[1] کلب میں مباحثہ کے لئے تقسیم کئے گئے، یہی وہ کلب تھا، جو بعض اور کیمبرج کی کتابوں کا مولد تھا۔ ان ملخصات میں سے دو، جو ۱۸۸۰ء میں لکھے گئے تھے، بغیر نظرِ ثانی کے Journal of specalutive Philosophy بابت ۱۸۸۲-۸۳ء میں طبع ہوئے۔ ان میں سے ایک تو کتاب ہذا کا باب دوم ہے، اور دوسرا موسوم بہ "اشیا اور ادراک[2] کا تعامل" کتاب ہذا کے ابواب چہارم تا ہفتم میں متفرق جگہ پھیلا ہوا ہے۔ ۱۸۸۱ء میں ایک اور ملخص "زمان و مکان" پر لکھا گیا۔ اس کو پروفیسر جی۔ کروم رابرٹسن[3] مرحوم، مدیر رسالہ مائنڈ نے بہت مشکل اور انقلاب انگیز کہہ کر نامنظور کیا۔ لیکن بعد میں اس نے اس کو منظور کر لیا، اور اسی نام کی ایک کتاب کے دو تمہیدی ابواب کے طور پر ان کو چھاپ دیا، اس کے بعد اور ابواب بھی شائع ہونے والے تھے،

---

[1] Moral Sciences Club

[2] Objects and their Interaction

[3] G. Croom Robertson

لیکن حالات روزگار نے اِن کا رُخ کسی اور طرف پھیر دیا۔ پروفیسر رابرٹسن انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے طبع نہم کے لئے "نفسیات" پر مضمون لکھ رہا تھا، لیکن ۱۸۸۱ء میں وہ اپنی خرابی صحت کی وجہ سے آگے نہ بڑھ سکا۔ اب پروفیسر سلے سے فرمائش کی گئی، لیکن اس نے انکار کیا۔ انہیں دنوں میں انسائیکلوپیڈیا کے مدون، ٹی سپنسر بینز کی اور میری اتفاقاً ملاقات ہو گئی۔ اس نے یہ کام میرے سامنے پیش کیا۔ میں نے جلدی میں آکر اس کو قبول کر لیا۔ بعد میں مجھ پر روشن ہوا کہ اس کو قبول کرنے سے میری زندگی کے ایک خواب کا خاتمہ ہو گیا!

یہ مضمون اواخر ۱۸۸۴ء میں شروع ہوا اور ۱۸۸۵ء میں اتمام کو پہنچا۔ پھر ۱۹۰۲ء میں انسائیکلوپیڈیا کے طبع دہم کے لئے ایک اور ترمیمی مضمون تیار کیا گیا، اور سب سے آخر میں ۱۹۰۸ء میں حذف و اضافہ کے ساتھ ان دونوں کو ملا کر موجودہ طبع یازدہم کا نیا مضمون بنا دیا گیا۔ یہاں پھر گردش ایام میرے خلاف تھی۔ شروع میں تو میں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا تھا، اور مشورہ دیا تھا، کہ ایک بالکل نیا مضمون تیار کرایا جائے اس وقت میں خود یہ کام نہ کر سکتا تھا، لہذا میں نے ایک اور جوان شخص کا نام تجویز کر دیا، جو اس کام کا اہل تھا۔ لیکن دو برس کے بعد ضدی اور سنگدل مدونوں نے بہ ہزار خوشامد مجھ سے اپنے فیصلہ پر نظر ثانی کرنے کو کہا، اور دھمکی دی، کہ اگر میں ایک نیا مضمون نہ دونگا تو وہ اس کو اسی صورت میں دوبارہ شائع کر دیں گے۔ میں نے دیکھا کہ دھمکی قانوناً جائز ہے لہذا میں نے منظور کر لیا۔ لہذا پہلے مضمون کی طرح آخری مضمون بھی بہت ہی جلد میں تیار ہوا۔

طبع نہم کا مضمون اے اینڈ سی بلیک نے شائع کیا تھا، اور علیحدہ کتاب کی صورت میں بھی مل سکتا تھا۔ میں آج تک یہ معلوم نہ کر سکا، کہ اس کی اس صورت میں اشاعت کس تعداد میں ہوئی لیکن مجھے اتنا معلوم ہے، کہ ایک دفعہ یہ کمیاب ہو گیا تھا، اور کتب فروشوں نے من مانی قیمتیں وصول کیں۔ طبع نہم کو ٹائمز نے شائع کیا، اور

۵ء T-Spencer Bains

پھر بعد میں یہ مضمون کتابی صورت میں شائع نہ ہوا۔ اس کے بعد سے اس مضمون کی اشاعت ثانیہ یا اس کی توسیع کی فرمائشیں کتب فروشوں، ناشرین، اور عوام الناس کی طرف سے برابر ہوتی رہیں۔ ان فرمائشوں کے مدِ نظر میں نے مذکورہ بالا عمل نظرِ ثانی سے قبل یہ وعدہ دے لیا، کہ میں ان مضامین کو ایک نئی کتاب کی بنیاد بنانے کا مجاز ہوں گا۔ یہ اجازت مجھ کو فوراً مل گئی، لیکن شرط یہ لگائی گئی، کہ کتاب میں ان مضامین پر بقدرِ ثلث کے اضافہ ہو، اور ایک معینہ قیمت سے کم پر فروخت نہ ہو۔ ۱۹۰۴ء تک جہاں تک کہ میرے نئے فرائضِ منصبی نے اجازت دی، میں نفسیات پر باقاعدہ کام کرتا رہا۔ رسالہ مائنڈ میں میرا ایک مضمون بعنوان "مشاکلت اور تلازم"[ل] شائع ہوا، جو ان مضامین میں سے تھا۔ اس کے کچھ حصے "نفسیات" پر اس مضمون میں شامل کئے گئے، جو ۱۹۱۱ء میں شائع ہوا، اور جس میں اور بہت سے غیر مطبوعہ مضامین کے حصہ بھی تھے۔ لیکن ۱۹۰۴ء میں میں اور طرف مصروف ہو گیا، اور اس طرح نفسیات پر ایک بالکل نئی کتاب کا خیال ترک کرنا پڑا۔ یہی وجہ ہے، کہ ۱۹۱۳ء میں جب اس کتاب کے انتظامات شروع ہوئے، میرا ارادہ یہ تھا، کہ میں انسائیکلوپیڈیا ہی کے مضمون کو دوبارہ شائع کر دوں، اور مالکین کی درخواست توسیع کے مطابق اس میں کچھ نیا مواد شامل کر دوں۔ چنانچہ ایک معینہ نسبت سے، اس مضمون کے تین چوتھائی حصے میں اضافہ جات کئے گئے، اور اس طرح کتاب کے دس ابواب پورے ہو گئے۔ قلتِ گنجائش کی وجہ سے مضمون کے ان حصوں کو بیجا طور پر مختصر کر دیا گیا، جن میں شعورِ ذات اور اجتماعی سطح پر تجربہ پر بحث تھی۔ اسی وجہ سے باقی ماندہ ابواب (دوازدہم تا ہشتدہم) جو گویا کتاب کا ایک ثلث ہیں، باستثنائے چند صفحات کے، بالکل نئے ہیں، اور آخری دو ابواب کتاب کے اصلی خاکہ میں شامل نہ تھے۔ اس کے برخلاف مضمون کے آخری حصے، جن میں جسم اور ذہن کے تعلق، اور نفسیات متقابلہ، پر بحث ہے، بالکل خارج کرائے گئے۔ ممکن ہے کہ ان پر

ل Assimlation and Association دیکھو رسالہ "مائنڈ" سلسلہ جدیدہ مجلدات دوم و سوم بابت سنہ ۱۹۰۲ء

بحث کرنے کا مجھے کہیں اور موقع ملے + + + + + + + + + + + + + + + + +

"ایک گدڑی، جس میں زیادہ تر پرانے چیتھڑے ہیں" یہ وہ تنقید ہے، جس کا مصنف ہرا امیدوار ہے اور جس کی وہ بالضرورت پیش بینی کرتا ہے۔ لیکن "ایک بعد از وقت کتاب" شائع کرنے کے الزام سے تو میں اس عام تقاضے کی وجہ سے بری ہو جاتا ہوں، جو مدت سے ہو رہا ہے، اور اب بھی جاری ہے۔ اس کے علاوہ میں نے متن کتاب اور حواشی میں پوری کوشش اس بات کی کی ہے، کہ قاری نفسیات کے جدید ادبیات سے واقف ہو جائے، لیکن ایک نفسیات ایسی ہے، جو اپنے آپ کو "جدید" کہلاتی ہے[1]۔ جدید تو یہ یقیناً ہے، اور آثار کچھ ایسے ہیں، کہ موجودہ شکل میں بہت مدت تک باقی رہے گی۔ لیکن یہ نفسیات نہیں، ماسوا اس کے کہ اس سے ماہر نفسیات کو بعض اوقات بہت قیمتی مواد حاصل ہوتا ہے۔ بطور طریقہ کے ماہرین نفسیات کے ہاتھوں میں یہ بہت مفید ثابت ہوئی ہے لیکن بحیثیت سائنس ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں بہت مضر ثابت ہوئی ہے جن کی نفسیاتی تربیت کہنا چاہیئے، کہ ابھی شروع بھی نہیں ہوئی۔ یہ کتاب، جیسا کہ قارئین خود دیکھ لیں گے، اس قدر قدامت پسند بھی نہیں، کہ اس نفسیات "جدید" کی نوعیت اور دعاوی بالکل نظر انداز کر دے ؎

مذکورہ بالا الزام فقدان اجتہاد کے الزام کو بھی متضمن ہے، اور انسائیکلوپیڈیا جیسی ضخیم تصنیف میں اس طویل مضمون کی ناقابلیت حصول کی وجہ سے یہ الزام اصلیت سے زیادہ سچا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن مجھے فخر ہے کہ اس مضمون کا بڑا حصہ ان متعلمین کا مال مشترکہ بن چکا ہے، جو اصل مضمون سے واقف نہیں، مجھے امید ہے کہ میں معاف کیا جاؤنگا، اگر اسی ضمن میں پروفیسر اگزینڈر کی تنقید کے آخری حصے کی طرف اشارہ کروں۔ یہ تنقید اس لئے اور بھی قابل رضا ہے، کہ جن خیالات کی میں نے وکالت کی ہے، وہ خود بین کے خیالات سے

---

[1] دیکھو میرا مضمون Modern Psychology; a Reflexion مندرجۂ رسالہ ماہنامہ "سلسلہ جدیدہ" جلد دوم ص ۵۹ ومابعد -

بہت مختلف ہیں[۱]۔

اب رہ گیا الزام "گدڑی" کا، سو اس کو میں تسلیم کرتا ہوں، اور اس کا مجھے سخت افسوس ہے۔ لیکن پیوند سب میرے ہی ہیں، خاکہ مجھے امید ہے، کہ یکساں ہے۔ میں نے قدیم میں جدید کا پیوند لگانے کی انتہائی کوشش کی ہے اور مجھے اعتراف ہے، کہ جس چیز سے مجھے تکلیف ہوتی ہے، وہ پیوند نہیں، بلکہ "سوراخ" ہیں۔ بہر کیف "نفسیاتی اصول" پر ہر تصنیف "تشریحی" ہونے کی وجہ سے ہر اس تصنیف سے بالضرورت مختلف ہوگی، جو زیادہ تر "بیانی" ہے۔ میرا ارادہ صرف یہ تھا، کہ میں نفسیات "بحیثیت مجموعی" کی توضیح کروں، لہٰذا تائیدی تفاصیل، یہ کسی قدر دلچسپ کیوں ہوں، میرے دائرہ سے خارج ہیں[۲]۔ لیکن آخری ابواب لکھنے میں مجھے نہایت سنگین خامیوں کا احساس ہوا۔ بدقسمتی سے اس وقت تک پہلے ابواب طبع ہو چکے تھے۔ بہتر یہی ہوتا، کہ میں شروع ہی میں ان سب میں کانٹ چھانٹ کر دیتا، اور یہی میرا اصلی ارادہ بھی تھا، لیکن ۱۹۱۳ء میں دن بہت گزر چکے تھے۔ + + + + + + + + + + + + ایک مصنف سے اظہار منت پذیری کی بھی امید رکھی جاتی ہے۔

میرے زمانے میں کیمبرج میں نفسیات کے درس نہ ہوتے تھے، میں نے جو کچھ حاصل کیا وہ متقدمین کی تصانیف اور اپنے شاگردوں سے حاصل کیا۔ متقدم الذکر میں انگریز ماہرین نفسیات کے علاوہ ہربرٹ، اور اس کے بعض تابعین (لوٹز ے)، وونٹ، برنٹینو، اور اس کے متعلقین کے نام لئے جا سکتے ہیں۔

کتاب کے انتظام و اہتمام میں میں اپنے اتنے دوستوں کا شرمندۂ احسان ہوں، کہ بیان نہیں کر سکتا۔ خاص خاص مواقع پر انہوں نے میری مدد کی۔ لیکن ان میں سے تین نے تمام پروف دیکھے اور تفصیلی اور قیمتی آرا سے مستفید کیا۔ ان کے نام

۱؎ دیکھو رسالہ مائنڈ، بابت ۱۸۸۶ء و ۱۸۸۷ء مضمون "Mr. James Ward's Psychology" (مصنف) ۲؎ باب ہشتم اس سے مستثنیٰ ہے اس کا خلاصہ انسائیکلوپیڈیا کے طبع نہم میں شائع ہوا تھا۔ اس طبع نہم کا مقصد یہ تھا، کہ طبع ہشتم کے تمام مقالوں میں جدید معلومات کو شامل کرکے ان کو مکمل کر دیا جائے۔ اب چونکہ اس ترمیمی مضمون کے شروع میں کہا گیا تھا، کہ ۱۸۸۶ء سے نفسیات نے ابتدائی دور میں قدم رکھا ہے"۔

یہ ہیں اَیلڈ نبرا یونیورسٹی کا مسٹر ایچ بارکر، اور ریبینٹ اینڈ روز یونیورسٹی کا پروفیسر جی، ایف اسٹاؤٹ۔ یہ دونوں تو میرے شاگرد ہیں، اور تیسرا یونیورسٹی کالج لنڈن کا پروفیسر ڈاکٹر جی، ڈائون ہکیس ہے ان کی ان خدمات کے لئے میں ان کا ہمیشہ شکر گزار رہوں گا +

مجھے پریس سینڈیکیٹ کے سکرٹری مسٹر اے آر، والر اور پریس کے دیگر افسراں کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے میری بہت مدد کی ہو

جیمس وارڈ

ٹرینٹی کالج کیمبرج

جولائی ۱۹۱۸ء

تکملہ:۔ نئی ایڈیشن کا مطالبہ مجھ سے ایسا اچانک ہوا ہے کہ میں اس کتاب میں اس سے زیادہ کچھ اصلاح و ترمیم نہ کرسکا، کہ طباعت کی بعض غلطیاں صحیح کردیں ہیں، اور بعض جگہ طرز بیان بدل دیا ہے۔

نومبر ۱۹۱۹ء

جے، ڈبلو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ لہذا حافظہ اور تلازم سے متعلق اختباری تحقیق کو" غالباً اہم ترین سمجھ کر منتخب کیا گیا، اور نام نہاد "نفسیات جدیدہ کی توضیح کے لئے" بعد میں اس کا ایک مختصر بیان شامل کردیا حقیقت یہ ہے کہ اس کو بعض مسائل، مثلاً تلازم کی نام نہاد "ترجیحی" اور "بالواسطہ" صورتوں سے تعلق ہے اور یہ سب مسائل بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس کو باقی رکھا گیا لیکن اس کتاب کا اگر کوئی باب ایسا ہے جس کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے تو وہ یہی باب ہے (مصنف)

دیباچہ مترجم

پروفیسر وارڈ نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے:۔

"میں نے متن کتاب اور حواشی میں پوری کوشش اس بات کی کی ہے، کہ قاری نفسیات کی جدید ادبیات سے واقف ہو جائے"

مجھے افسوس ہے، کہ میں ترجمہ میں اس کا التزام نہ رکھ سکا، کیونکہ میں نے اکثر حواشی حذف کر دیئے ہیں، اور ان محذوف حواشی میں سے سب کے سب اس قسم کے ہیں، جن میں پروفیسر ممدوح نے مختلف مستند کتابوں کی طرف اشارہ کیا ہے! اس تحریف کی جرات میں نے اس وجہ سے کی، کہ ان کتابوں میں سے نوے فیصدی جرمن، یا فرانسیسی زبان کی ہیں، اور ان تک ہمارے طلبہ کی پہونچ نہیں، اور ان میں سے بعض کم از کم ہندوستان میں عنقا کا حکم رکھتی ہیں، لہٰذا ان کا حذف کر دینا ہی مناسب معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ میں نے اصل کتاب میں کوئی تحریف نہیں کی، یہاں تک کہ ترجمہ میں ہر انگریزی لفظ، اور انگریزی طرز بیان کو باقی رکھنے کی کوشش کی ہے، اگرچہ مجھے پورا احساس ہے، کہ اس پابندی کی وجہ سے ترجمہ بعض بعض جگہ عسیر الفہم ہو گیا ہے۔

کلیہ جامعہ عثمانیہ

معتضد ولی الرحمن

باب اوّل

نفسیات کی تعریف

ارسطو کی ذی حیات عضویہ کی نفسیات

عام صورت میں ہر شخص بتا سکتا ہے کہ نفسیات کو کس چیز سے تعلق ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ نفسیات کے علاوہ کوئی اور علم ایسا نہیں، جس کے موضوع کو عام زبان میں، اور عملی مقاصد کے لئے، اس کی نسبت زیادہ وضاحت اور آسانی کے ساتھ بیان کیا جائے سیرت، یا تاریخ کے متعلم، اور طب یا تعلیم، کے ماہر کے لئے، تو صرف اس قدر جاننا کافی ہے، کہ نفسیات اس کو طبعی ذہنی اعمال، مثلاً ادراک کرنے، یقین کرنے، کوشش کرنے، وغیرہ، اور ان اعمال کے ارتقا و بروز، کا بیان بہم پہونچاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ بیان ناکمل ہوتا ہے، لیکن اپنی حد تک یہ بہت باقاعدہ اور باضابطہ ہوتا ہے لیکن جب ہم، ان تخمینی تعریفات سے تجاوز کرکے "ذہنی عمل" کے معنول اور دلالتوں کو معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو بہت سی سنگین مشکلات رونما ہوتی ہیں۔ ہمارے اس قول کا ثبوت نفسیات کی گزشتہ تاریخ، اور اس کے مسائل پر موجودہ مباحث و مناظرے سے ملتا ہے۔ اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے، کہ نفسیات کی خام اور ان گھڑ تعریف و تشخیص تو بہت آسان ہے لیکن اس کے نقطۂ نظر اور دائرۂ بحث، کی مناسب تعیین بہت ہی سخت اور کٹھن کام ہے یہی وجہ ہے کہ اس تمہیدی بحث کو اکثر مشاہیر مصنفین بھی عمداً نظر انداز

کم جاتے ہیں۔ لیکن یہ سب کو تسلیم ہے، کہ یہ مسئلہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے، خصوصاً ان لوگوں کے لئے، جن کو فلسفے کے ساتھ شغف ہے۔ علمیات، یعنی نظریۂ علم، اور اخلاقیات، یعنی نظریۂ عمل، ایسے سوالات پیدا کرتے ہیں، جن کے جوابات اسی تمہیدی بحث کے نتائج پر موقوف ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقیاتی فکر پر نفسیات کا اثر برطانوی فلسفے کی تاریخ میں تو بالخصوص بہت زیادہ نمایاں ہے۔ لہذا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہ تمہیدی بحث ایسی نہیں، کہ جس کو پڑھنے لکھنے، اور سوچنے والے اشخاص دیدہ دانستہ پس پشت ڈال دینگے۔

ایک مختصر تاریخی نگاہ بازدید سے اس بحث کا شاید بہترین آغاز ہوگا۔ بچہ خود اپنے آپ کو جاننے کی طرف ترقی اوروں کو جاننے کے بعد کرتا ہے۔ "شما" کو اس وقت سے بہت پہلے جان لیتا ہے، جب یہ بحیثیت "ما" کے اپنے رتبے کو پہچانتا ہے۔ اور جب یہ درجہ اس کو پہلی مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے، تو پھر یہ "ما"، ناجائز اور نامناسب طور پر نمایاں ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو جوان آدمی کے شدید، یا سقیم، شعور ذات میں ملتی ہے۔ نفسیات کی ترقی میں بھی اسی طرح کی ترتیب اور یک طرفی پائی جاتی ہے۔ شروع میں یہ نامناسب طور پر "معروضی" تھی، پھر نامناسب طور پر "موضوعی" ہوئی آج کل ان دونو کا توازن اس کے بلوغ کی علامت ہے۔ پہلے عہد کا اساسی تصور حیات تھا۔ دوسرے کا ذہن، اور تیسرے کا تجربہ۔ اس آخری تصور کو سمجھنے کے لئے باقی دو پر باری باری بحث کرنا چاہئے۔

ایک ذی عقل و ذی فہم شخص ان امور واقعیہ کا از سر نو مطالعہ شروع کرتا ہے، جن سے ہم کو تعلق ہے، اور اس مطالعے میں نہ تو روایتی، یا مروجہ نظریات سے مدد لیتا ہے، نہ ان کو اپنے راستہ میں حائل ہونے دیتا ہے۔ یہ شخص وہ حرکت نہیں کرتا جو بقول ٹرسٹرم شینڈی[1]، لاک[2] نے کی تھی۔ یعنی یہ "ان واقعات کی تاریخ نہیں لکھتا، جو خود اس کے ذہن میں ہوتے ہیں"۔ زیادہ احتمال اس بات کا

---

[1] Tristram Shandy [2] Locke

ہے، کہ وہ واقعات ذہن اور ان واقعات حیات میں تمیز نہ کر سکے گا، جن کا وہ اپنے گردوپیش مشاہدہ کرتا ہے۔ ذی حیات ذہن اور ذی حیات جسم کا قریبی تعلق ان کی دوئی پر پردہ ڈالتا ہے۔ انسان کے ابتدائی فکر میں تو کم از کم ایسا ہی ہوا۔ اس کا ثبوت ہم کو لسانیات اور انیات میں ملتا ہے۔ لیکن ہم کو ارسطو سے قبل جانے کی ضرورت ہیں، جس کی تصنیف کتاب الحیوۃ[1] سے نفسیات کی بحیثیت ایک علم کے آفرینش ہوتی ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے، کہ ارسطو نے ذہن کے مطالعہ کا آغاز جسم کے مطالعہ سے کیا۔ اس بات میں وہ دیکارت[2] کی ضد تھا، اور دیکارت ہی کہ لاک ہی سے نفسیات کے دوسرے دور کی ابتدا ہوتی ہے۔ ارسطو نے طبعی اشیا کو دو قسموں میں تقسیم کیا۔ اول تو وہ جن میں جان ہوتی ہے، اور دوم وہ جن میں جان نہیں ہوتی پہلی قسم کی اشیا میں ایسے اعضا ہوتے ہیں، جو ایک مخصوص غایت سے باہمی مطابقت رکھتے ہیں، یا، جیسا کہ آج کل کہا جائے گا، یہ عضویہ، یا عضویہ بالقوۃ، ہوتے ہیں۔ عضو، آلہ، یا ہتھیار کا تصور ارسطو کے اس اساسی ہے۔ اسی نے اس کی رہنمائی مشہورۂ آفاق عقیدہ چہار علل کی طرف کی۔ چنانچہ ایک کلہاڑی میں (۱) مادہ ہوتا ہے (۲) اس کی خاص شکل ہوتی ہے، جس کو (۳) لکڑہارا حرکت دے کر (۴) اپنا مقصد حاصل کرلیتا ہے۔ یعنی درخت گرا لیتا ہے۔ اگر ہم کلہاڑی کو ایک عضویہ سمجھیں، تو ہم یوں کہیں گے، کہ لکڑی کا ٹنا اس کی روح ہے، یعنی اس میں اس خاص چیز کے معنوں کا تحقق ہوتا ہے۔ ایک بے درخت صحرا میں اس کو کلہاڑی کہا جاسکتا ہے، فی الواقع یہ کلہاڑی ہو نہیں سکتی۔ لیکن ایک کلہاڑی عضویہ نہیں ہوتی، اس وجہ سے کہ حرکت و سکون کی علت خود اس کے اندر موجود نہیں۔ اس کے علاوہ جس غایت کو یہ حاصل کرتی ہے، وہ خود اس کی اپنی ذات کے لئے نہیں ہوتی۔ لیکن ایک ذی حیات جسم میں روح علت صوری بھی ہوتی ہے، محرکہ بھی اور غائی بھی۔ یعنی یہ کہ جسم کی قوۃ کو فعلیت

---

[1] De Anima [2] Descartes

میں بدلنا اس کی روح ہے۔ لیکن روح سے ایک مادی علت پر دلالت ہوتی ہے۔ ضروری ہے کہ یہ مجسم ہو، بعینہٖ اس طرح جیسے ایک جسم اگر برائے نام جسم یا بے جان لاش نہیں، تو اس کا ذی روح ہونا لازمی ہے"۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ روح و جسم، ایک ٹھہرے مادہ و صورت کی طرح لازم و ملزوم تھے۔ جو نسبت کہ وظیفے کو ایک خاص آلہ، مثلاً بصارت کو آنکھ سے ہوتی ہے، وہی روح کو مجموعی عضویہ سے ہوتی ہے۔ روح عضویہ کی تکمیل اور اصل ہے"۔ بقول گروٹ؎ "اس کا مطلب یہ ہے کہ روح کوئی ایسی قائم بالذات اور سابق الوجود چیز نہیں، جو جسم کو پیدا کرتی ہے، بلکہ یہ ایک طبعی اور اندرونی اثر ہے، جو عضویت کی وحدت کو برقرار رکھتا ہے، اور اس کے وظائف کی رہنمائی کرتا ہے"۔ ارسطو نے ارواح کے اصناف کا ایک صعودی سلسلہ قائم کیا، اور ان کو تین اقسام میں تقسیم کیا۔ (۱) روح نباتی (۲) روح حیوانی، اور (۳) روح انسانی۔ ان میں سے ہر ایک اعلیٰ صنف میں اپنے وظائف کے علاوہ ادنیٰ صنف کے وظائف بھی ہوتے ہیں۔ اب نباتات اور حیوانات (اور انسان میں بھی بحیثیت اس کے کہ اس میں نباتات و حیوانات کے خصائص پائے جاتے ہیں) میں یہ وظائف اعضا سے مستنبط کئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ نباتی ارواح غذا پہونچانے والی اور تناسلی ہوتی ہیں۔ حیوانی ارواح ان کے علاوہ ذی روح اور ذی اشتہا، اور ذی حرکت، ہوتی ہیں۔ اشجار کو تو احساس کی ضرورت نہ تھی لیکن تمام حیوانات کو لمس (اور ذائقہ، جو ایک طرح کا لمس ہی ہے) کی ضرورت تھی، تاکہ وہ رکاوٹوں کو دور، اور اپنی اپنی غذا کو حاصل کر سکیں۔ دیگر حواس صرف وجود ہی کے وسائل نہ تھے، بلکہ خوشحالی کے وسائل بھی تھے۔ یہ حیوانات کی مخصوص اصناف کو عطا ہوئے۔

یہاں تک ارسطو کا نقطہ نظر زمانہ حال کے ماہرین حیاتیات کے نقطۂ نظر کے مشابہ ہے۔ اس کے تصور روح میں وہ معنی تو تقریباً غائب تھے، جو آج کل اس لفظ

؎ Grote

کے لئیے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف اس کے معنی وظیفہ کے عضویاتی تصور سے قریب تر ہیں۔ اس کی طرح یہ بھی نہ صرف کسی آلہ پر دال ہوتا ہے، جیسے بصارت آنکھ پر، بلکہ یہ ماحول پر بھی دلالت کرتا ہے، جیسے رویت روشنی پر۔ پھر ان دونوں میں ایک اور مشابہت یہ ہے، کہ یہ بھی حیات اور ذہن کی دوئی سے ناواقف ہے۔ ذہنی اعمال کی آلی بنا اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ نباتی، اور جہاں یہ ذہنی اعمال موجود ہوتے ہیں، وہاں یہ اس ہی روح کے محض اعلیٰ وظائف ہوتے ہیں، جو ان کو متحقق کرتی ہے۔ لیکن ارسطو اور زمانۂ حال کے اکثر ماہرین حیاتیات[1] میں پہلا اختلاف تو علتِ غائی کے تصور، یا مقولہ، کو اساسی بنانے میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "تمام طبعی اجسام روح کے ہتھیار ہیں، اور اجسام حیوانی کی طرح اجسام اشجار کا وجود بھی روح کی خاطر ہوتا ہے"۔ ذی حیات فرد، اور اس کی جنس کا تحفظ، اور ان کی خوشحالی تمام عضوی اعمال، یا بالفاظ دگر، عضویہ اور اس کے ماحول کے درمیان تمام تعامل کی غایت ہے۔ انہی بنا پر باوجود تمام مشابہتوں کے ارسطو کی تصنیف "کتاب الحیوٰۃ" کو حیاتیاتی کہنا بالکل غلط ہے۔ اس وقت اس کو معروضی نفسیات کہنا بہتر ہوگا۔ اس میں نفسی واقعات پر باہر کی طرف سے استثنا جا بحث ہوتی ہے، نہ کہ اندر کی طرف سے تاملاً۔ اس طریق بحث کا نتیجہ یہ ہوا، کہ حیات عضوی اور حیات نفسی بظاہر بہت زیادہ متحد ہوگئیں۔ لیکن بہت ممکن ہے، کہ مخالف نقطۂ نظر، یعنی خالصتہً موضوعی حیثیت، سے ان کی مکمل علیحدگی بھی اتنی ہی انتہائی ثابت ہو۔

لیکن جب ہم اس مقام پر پہونچتے ہیں، جہاں ارسطو نے روح انسانی کو عقلی[2] کہا ہے، تو ایک طرح کا انقطاع پیدا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ارسطو عقل کا کوئی آلہ معلوم نہ کرسکا۔ ایک جگہ تو اس نے عقل کو علیحدہ، بےحس، اور (مادی حالات سے) غیر ممزوج کہا ہے۔ لیکن اگر عقل کا کوئی جسمانی آلہ نہیں،

---

[1] نوحیاتیت (Neo-vitalism) کا برسر ترقی سکول اس سے مستثنیٰ ہے (مصنف)

[2] Intellectual

تو روح انسانی کن معنوں میں جسم انسانی کا تحقق ہے، اور ارسطو انسان میں روح و جسم کے اتحاد کا مقابلہ کس طرح موم اور اس پہ لگی ہوئی مہر کے اتحاد، یا کلہاڑی، اور اس کلہاڑی کے مادے سے کر سکتا ہے؟ اس مشکل پہ بحث کرنے کی کوشش سے قبل ہم کو دو مختلف معنوں کو معلوم کر لینا چاہئے، جن میں ارسطو نے قوتِ ناطقہ، یا عقل، کو استعمال کیا ہے۔ اس کا عقیدہ عقلِ فعّال (یہ مذکورہ بالا دو معنوں میں سے ایک معنی ہیں) دینیاتی ہے، نہ نفسیاتی: یہ دراصل اس مقبول عام عقیدے کی فلسفیانہ صورت ہے جس کے مطابق، انسان صفاتِ الٰہیہ میں حصہ دار ہے۔ یہ عقل خلاق کے باہر کی طرف سے آتی ہے، یہ غیر شخصی اور ابدی ہے۔ اس کا مقابلہ سورج کی روشنی سے ہو سکتا ہے، جس کی مدد سے ہم دیکھتے ہیں، اور جس کی وجہ سے اشیا مرئی بنتی ہیں۔ عقل کا یہی پہلو "علیحدہ، بے حس" اور "غیر مرکب" ہے۔ اس کے برخلاف وصول کنندہ یا انفعالی عقل، ایک شخصی اور ذاتی چیز ہے، جو ہر فرد میں مختلف ہوتی ہے "یہ فانی ہے" اور خلاق عقل سے علیحدہ ہو کر کسی چیز پر بھی فی الواقع فکر نہیں کر سکتی"۔ اگر ہم اس تمام بحث کا تفصیلی مطالعہ کریں، جو ارسطو نے اس فردی عقل پر کی ہے، تو ہم نفسیاتی تسلسل میں کسی انقطاع کو معلوم نہ کر سکیں گے۔ اس تمام عقیدے کا جو خلاصہ عوام نے کیا ہے، وہ شاید کافی صحیح ہے۔ عوام کہتے ہیں کہ "عقل میں کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی، جو پہلے حواس میں نہ ہو۔ احساس، واہمے اور حافظے کے راستے ہم تذکر، تصور اور تعقل تک پہونچتے ہیں۔[۱] اعلیٰ اعمال ان کو پہلے ہی سے فرض کر لیتے ہیں، اور یہ ادنیٰ اعمال (یعنی احساس، تخیل، اور حافظے یا خازنیت) براہ راست عضویہ پر موقوف ہوتے ہیں۔ اگر ارسطو چند عضویاتی غلطیاں[۲] نہ کرتا، تو اس کو یقیناً معلوم ہو جاتا کہ

---

[۱] اس میں شبہ نہیں، کہ ارسطو "عقل بذات خود" کے اضافہ سے اتفاق کریگا۔ ــ اضافہ لائبنتز کا ہے۔ اعد اس سے مراد وہ کلی اور خلاق عقل ہے جو تجربہ کے معطیات کو روشن کرتی ہے اور ان کی تاویل کرتی ہے۔ لیکن یہ مابعد الطبیعیاتی مسئلہ ہے، جو ہم کو نفسیات کی حدود سے باہر لے جاتا ہے تاہم، جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے (باب دوازدہم) اجتماعی ماحول کو تسلیم کر لینے سے ہم اس طرح کے فلسفیانہ مسائل و عقاید کی طرف رجوع کئے بغیر بھی ارسطو سے بہت آگے جا سکتے ہیں (مصنف) [۲] افلاطون کے برخلاف ارسطو دل (بقیہ صفحہ آئندہ)

عضویہ اور روح (بحیثیت عقل ہونے کے) کا تعلق در اصل ان کے اس تعلق سے زیادہ قریبی، براہ راست، اور متعین ہے، جس کو اس نے فرض کر رکھا ہے۔ اگرچہ بصورت موجودہ بھی اس نے روح کے عقلی حصہ کو اولی طور پر عضویہ کا دستِ نگر بنا رکھا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ انسان میں عقل فعال صرف عقل انفعالی کے زیر اثر کام کرتی ہے، اور یہ انفعالی عقل اپنا تمام مواد حواس سے حاصل کرتی ہے۔ بہرصورت ان اعلیٰ وظائف کی طرف جانے کے لئے موضوعی نقطہ نظر سے قریب ہونا اس کے لئے بالکل ناگزیر تھا۔ اگر ہم اپنے مطالعہ کو دل کی طرف سے شروع کرنے کے بجائے دماغ کی طرف سے شروع کرتے، تب بھی عقلی اعمال کے متعلق اپنے موجودہ علم کی مدد کے باوجود، اس سے زیادہ کچھ نہ جان سکتے، جتنا کہ ہم اب جانتے ہیں۔ لیکن ان اعمال کے متعلق ارسطو کی تصریحات اور تازہ ترین نفسیات کی تصریحات میں اب بھی بہت فرق ہے۔ ارسطو فکر پر، بحیثیت ایک عمومی عمل کے، نظر ڈالتا ہے، نہ بحیثیت ایک انفرادی ذہن کے عمل کے۔ لیکن جب کبھی فکر کا انفرادی، نہ کہ عمومی، پہلو غالب ہوتا ہے، تو وہ حیاتیاتی یا طبیعیاتی، تمثیلات میں پناہ گزیں ہوتا ہے۔ "درخت مادے کو مادی طریقے سے ہضم کرتا ہے، حس مادے کو غیر مادی طریقے سے ہضم کرتی ہے، اور فکر غیر مادہ کو غیر مادی طریقہ سے۔" ارسطو میں اس چیز کا صاف اور واضح اقرار مفقود ہے، جس کو شعور کہتے ہیں، اور جو ہمارے نزدیک تمام نفسی واقعات کی روح رواں ہے۔ اس نے ان واقعات پر باہر کی طرف سے غور کیا، نہ کہ اندر کی طرف سے، محیط پر سے بیٹھ کر ان کا مطالعہ کیا، نہ کہ خود مرکز میں بیٹھ کر۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ وہ ان منتشر وظائف میں وحدت پیدا نہ کر سکا، جس کو اس نے بیان کیا۔ اسی وجہ سے اس کو عضویہ کی حیاتیاتی تحلیل پر قناعت کرنی پڑی۔ لیکن اس کے ساتھ اس نے اس عضویہ کو نہایت گاڑھے مقصدی رنگ میں رنگ دیا ہے۔

نہ کہ دماغ، کو روح کا مرکزی آلہ یا مستقر سمجھتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کا تحریک کے لئے بے حس ہونا، اس کے اس عقیدہ کی تائید کرتا تھا (مصنف)

ڈیکارٹ کی ذہنی فکر ذہن کی نفسیات

ڈیکارٹ کی نفسیات ارسطو کی نفسیات سے بالکل دوسرے سرے پر ہے۔ جسم و ذہن کا تعلق ارسطو کی نفسیات کا سنگ بنیاد تھا۔ اور ڈیکارٹ نے اسی سے ایسی ٹھوکر کھائی، کہ پھر سنبھل نہ سکا۔ اس ٹھوکر کے اثرات اس وقت تک نفسیات میں موجود ہیں، اور اس مسئلہ نے فلاسفہ کو اس وقت تک پریشان کر رکھا ہے۔ قرون متوسطہ میں ارسطاطالیسی نفسیات نے ایک دھندلی مادیت کی صورت اختیار کی۔ لیکن ڈیکارٹ نے مادہ اور ذہن کی نئی تعریفات سے اس مادیت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مادہ اور ذہن دونوں جواہر ہیں، اس لئے دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ امتداد، یا قرار فی المکان، مادہ کی خصوصیت ہے، اور شعور ذہن کی۔ ان دونوں کے درمیان نہ کوئی قدر مشترک ہے، نہ کوئی طبعی رابطہ۔

"میں فکر کرتا ہوں، اس لئے میں ہوں"، ڈیکارٹ کا نقطۂ آغاز تھا۔ یہی اس کے نزدیک اولین صداقت ہے، اور یہی اس کے فلسفہ اور نفسیات، دونوں، کا نقطۂ آغاز ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ "فکر سے میری مراد ہر وہ چیز ہے، جو ہمارے ذہن میں اس طرح واقع ہوتی ہے، کہ ہم بذات خود اس کا بلا واسطہ ادراک کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے نہ صرف فہم، ارادہ، تخیل، بلکہ احساس بھی بعینہ وہی چیز ہے، جس کو میں فکر کہتا ہوں، چنانچہ اگر میں کہتا ہوں کہ میں دیکھتا ہوں، یا چلتا ہوں، اور اس سے نتیجہ نکالتا ہوں کہ میں ہوں، اگر دیکھنے یا چلنے، سے میں اپنی آنکھوں، یا ٹانگوں، کا فعل مراد لوں، جو گویا میرے جسم کا کام ہے، تو بھی نتیجہ کی صحت اطلاقی نہیں...... برخلاف اس کے اگر اس سے میری مراد خود شعور، یا احساس، کے فعل سے ہے، تو اس نتیجہ کی صحت اس قدر اطلاقی ہے، کہ اس میں شبہ کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔

وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس صورت میں یہ ذہن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور صرف ذہن میں یہ معلوم، یا محسوس کرنے کی طاقت ہے، کہ میں دیکھتا، یا چلتا ہوں[1]۔

اس طرح اب ہم اپنے آپ کو غیر مشتبہ طور پر اس دائرے کے اندر پاتے ہیں، جس کا مطالعہ ارسطو نے باہر سے بیٹھ کر کیا۔ وہ مرکزی وحدت، جو ارسطو کی تصریحات میں ناپید تھی، یہاں پیدا ہو جاتی ہے۔ موضوعی نفسیات اس چیز پر بحث کرتی ہے، جس کا ہم کو بلا واسطہ تجربہ بحیثیت اس کے ہوتا ہے، کہ یہ ہمارے اندر واقع ہو رہی ہے۔ اس چیز کے حیاتیاتی پہلوؤں، طبیعی اسباب، یا علمیاتی توجیہ سے اس کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کو صرف ایک ذی شعور فرد، اور ان افعال و انفعالات سے تعلق ہے، جن کا اس فرد کو شعور ہوتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ یہ "فکر کے شئون مختلفہ" یا "مشمولات شعور" سے واسطہ رکھتی ہے۔ ارسطو نے اپنے معروضی نقطہ نظر کے مطابق فرض کیا تھا، کہ ذی شعور ذہن کے وجود کے لئے جسم لازمی ہے، اور اس کا یہ افتراض بالکل طبعی بھی تھا، کیونکہ اس نے نفسیات کے مطالعہ کا آغاز ذی حیات جسم کے مطالعہ سے کیا۔ اس کے برخلاف ڈیکارٹ دعوی کرتا ہے، کہ اگر ہم ماہیت شعور پر غور کریں، تو ان دونوں (روح و جسم) کی علیحدگی، اور ان کی خود مختاری عیاں ہو جاتی ہے۔ ماہیت شعور پر غور کر لینے کے بعد "ہم کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ امتداد، شکل، اور مقامی حرکت، میں سے کوئی بھی ہماری فطرت کا جزو نہیں۔ ہماری فطرت میں صرف فکر کرنا ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہو جاتا ہے، کہ میں ان اعضاء کا مجموعہ نہیں، جن کو جسم انسانی کہتے ہیں، نہ میں وہ لطیف اور بڑھنے گھٹنے والی ہوا ہوں، جو ان تمام اعضاء کے درمیان سرایت کئے ہوئے ہے، نہ میں آندھی ہوں نہ شعلہ، نہ بھاپ نہ سانس۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جو خیال ہم نے ذہن کا قائم کیا ہے، وہ ہر ذی جسم شے کے خیال پر سبقت رکھتا ہے، اور بہت زیادہ

---

[1] اصول فلسفہ حصہ دوم بند ۹۔ ہم نے ڈیکارٹ کے فکر (Cogitatio) کو شعور (Consciousness) کے ہم معنی کہا ہے، اور ہمارے نزدیک یہی اس کا بہترین ترجمہ ہے۔ لیکن ہم کو بھولنا چاہیے کہ ڈیکارٹ کے "فکر" میں قوی دلالت اس قدر ہے کہ اس کے موجودہ مترادف میں نہیں ہوتی (مصنف)

یقینی ہے، اس وجہ سے کہ ہم اب بھی شبہ کرتے ہیں، کہ جسم کا وجود ہے بھی کہ نہیں۔ اس کے برخلاف ہم پہلے ہی معلوم کر چکے ہیں، کہ ہم فکر کرتے ہیں"۔

نفسیات کو اس طرح شعور کے بلاواسطہ واقعات (جیسے کہ یہ ایک ذی شعور ذات کے لئے ہوتے ہیں) تک محدود کرنا ایک بہت بڑی اصلاح تھی۔ ارسطاطالیسی اور مدرسی تعلیم نے تو نفسیات اور حیاتیات کو گڈمڈ کر رکھا تھا۔ اسی اصلاح کا اثر تھا، کہ علم نے دو صدیوں میں وہ ترقی کی، جو اس نے گزشتہ بیس صدیوں میں نہ کی۔ لیکن، جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، اس کا ردعمل بھی بہت شدید تھا۔ اس ردعمل کی نوعیت کارتیزی[1] ثنویت پر ذرا اور غائر نظر ڈالنے سے واضح ہوتی ہے۔ ارسطو نے اپنے آپ کو بہیئت مجموعی واقعات تک محدود رکھا، لیکن دیکارت نے تحلیلی تفریقات پر اعتماد کیا۔ ارسطو نے ذہن اور جسم کو ہمیشہ متحد پایا، اور اسی لئے اس نے ان کو ناقابل انفکاک سمجھا، لیکن دیکارت جسم کو ذہن سے اور ذہن کو جسم سے علیحدہ متصور کر سکتا تھا۔ اس سے اس نے نتیجہ نکالا، کہ وہ فی الواقع ایک دوسرے سے آزاد ہیں، اور اس لئے علیحدہ علیحدہ رہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ ذہن، جس کو دیکارت نے اس طرح متصور کیا، کس قسم کا تھا؟ عام الفاظ میں یوں کہنا چاہئے، کہ یہ وہی چیز ہے، جس کو ارسطو روح انسانی کہتا ہے، لیکن اس میں سے حواس، حافظہ، اور تخیل خارج کر دیئے گئے ہیں۔ یہ سب ارسطو کے نزدیک انسان اور حیوان میں مشترک، اور انسانی فعلیت کی لازمی شرائط ہیں۔ فکر، جو بالضرورت روح بلاجسم سے تعلق رکھتا ہے، ہر اس چیز کو خارج کرتا ہے، جس کو ہم اس وقت تجربی کہتے ہیں۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ فلسفہ جدیدہ میں خالص فکر اور تجربہ کی ثنویت کا دوبارہ ظہور ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ دیکارت کی اس ذی فکر شئے" میں بحیثیت "ذی فکر شئے" کے صرف ابدی حقائق، یا خلقی تصورات، رہ سکتے ہیں، یا پھر وہ تصورات، جو یہ اپنے لئے ان فطری تصورات سے

---

[1] Cartesian

قائم کرتا ہے "عارضی یا اتفاقی تصورات" کی تو اس میں کسی طرح بھی گنجائش نہیں۔ لیکن یہاں بھی ذرا غور کرنے سے یہ روشن ہو جاتا ہے، کہ کارتیزی فکر کی طرح کا شعور درحقیقت ناقابل تصور ہے۔ اس میں فردیت ہے، نہ ٹھوس پن کیونکہ ماحول اور دیگر ذاتوں کے ساتھ تعامل (جس پر ہر شعور ذات موقوف ہوتا ہے) اس وقت تک اس میں سے غائب ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حقیقی تجربے کی شرائط اس وقت تک نامکمل ہیں۔

اب ہم تھوڑی دیر کے لئے جوہر مادی پر توجہ کرتے ہیں، جو کارتیزی ثنویت کی دوسری حد ہے۔ جس طرح احساسات ذہن (بحیثیت "ذی فکر شئے") کی طرف منسوب نہیں کئے جا سکتے اسی طرح صفات محسوسہ بھی مادہ (بحیثیت "ذی استعداد شئے) کی طرف منسوب نہیں ہو سکتیں۔ مادہ کی ماہیت قابل فہم صرف اس حد تک ہے، کہ "یہ فکری علم ہندسہ کا موضوع ہے" اور اس علم کے لئے احساسی تجربہ بے سود، بلکہ گمراہ کن ہے۔ ہندا دیکارت کی "ذی امتداد شئے" اس کی "ذی فکر شئے" سے بھی زیادہ ایک محض تحلیلی تصور تھی۔ موخرالذکر میں کم از کم اتنا تو تھا، کہ ایک فردی "میں فکر کرتا ہوں" یقینی تھا، اگرچہ یہ یقین اس قسم کا تھا جس کی توجیہ محض جوہر ذہنی کے تصور سے نہ ہو سکتی تھی۔ لیکن مقدم الذکر میں اس قسم کا یقین بھی نہیں اور جوہر مادی مادی اشیاء کی کثیر تعداد میں نامعلوم طریقوں اور دھوکہ بازیوں کے ایک سلسلہ کے بعد متفرق ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ نقص صرف اس وجہ سے پیدا ہوا کہ دیکارت نے تجربہ کے ٹھوس واقعات کو خالصتہً مجرد درکات سے عقلی طور پر مستخرج کرنے کی کوشش کی۔ کمیت (مقدار)، مادہ اور قوت کے سے توانائی تصورات کا ضامن صرف تجربہ ہو سکتا ہے، اور یہی تصورات "بغیر کسی واضح تعریف، یا استخراج، کے ایسی طبیعیات میں ٹھونسے گئے" جو سوائے علم ہندسہ کے اور کچھ نہیں۔" لیکن ان ابتدائی نقائص کے باوجود جو زور دیکارت نے فلسفہ طبعی میں پیدا کیا، وہ اس زور سے کہیں زیادہ تھا، جو اس نے بزعم خود، ذہنی فلسفہ میں پیدا کیا، اس کا یہ کارنامہ بھی اس کے شہرۂ آفاق طریقہ کا نتیجہ تھا۔ جس طرح اس نے

شعور کے تصور کو ہندلی مادی ولالتوں سے پاک کیا، اسی طرح اس نے مادے کے تصور کو اس حیوانیت سے صاف کیا، جو زمین کی طبعی کشش ثقل، ہوا کی فطری سبکی، اور خلا کے ساتھ نیچر کی دشمنی کی سی پُر اسرار صفات کے متعلق قرون متوسط کے خیالات میں شامل اور ان سے مدلول ہوتی تھی۔ لیکن یہاں ہم کو اس فلسفہ طبعی کی تفاصیل و فروع سے سروکار نہیں۔ یہاں صرف اس قدر تسلیم کر لینا کافی ہے، کہ اس کے تمام فلسفہ طبعی میں میکانکی خیالات غالب تھے۔ اسی وجہ سے دیکارت کے نزدیک ایک عضویہ مشین ہے، جو ایک اور بہت بڑی مشین کا جزو لاینفک ہے، جس کو عالم خارجی کہتے ہیں۔ مختصر یہ، کہ ارسطو نے تو حیاتیات کو نفسیات میں مدغم کر دیا تھا، لیکن دیکارت نے حیاتیات کو طبیعیات میں تحویل کر دیا۔

اب جسم و روح کے تعلق کا کیا حال ہے؟ سب سے پہلے تو ہم اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں، کہ دیکارت نے ارسطو کے نقطۂ نظر کو معکوس کر دیا۔ ارسطو کے نزدیک تو عقل حس کو پہلے ہی سے فرض کرتی ہے، لیکن دیکارت کے خیال میں حس عقل کو پہلے سے فرض کرتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ "میں اپنے آپ میں تخیل اور احساس کے قوا، پاتا ہوں، جن کے بغیر میں اپنے آپ کو تو مکمل فرض کر سکتا ہوں، لیکن نہ بالعکس۔ مطلب یہ، کہ میں ان کو بغیر اپنی ذات، یعنی بغیر کسی ایسے ذی عقل جوہر کے متصور نہیں کر سکتا، جن میں وہ جاگزین ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے۔۔۔ کہ ان کا صوری تصور ہی کسی نہ کسی تعقل کو شامل ہے"۔ اس کے بعد وہ معلوم کرتا ہے کہ "نہ صرف یہ کہ حیوانات میں انسانوں سے کم عقل ہوتی ہے، بلکہ ان میں عقل بالکل ہوتی ہی نہیں"۔ اس سے وہ اس نتیجے پر پہونچتا ہے، کہ حیوانات محض خودکار مشینیں ہیں، کہ اگر ان کی پیچیدگی سے قطع نظر کر لی جائے، تو وہ ایک ماہر گھڑی ساز کی مشینوں کی طرح ہیں، جن کو "نہ روح نباتی کی ضرورت ہے، نہ ہی حس روح کی"۔ یہاں تک کے جسم انسانی بھی طبیعی نقطۂ نظر سے اس قسم کی ایک مشین ہے۔

لے یعنی جس حد تک کہ اس نے اس کو تسلیم کیا ہے (مصنف)

تاہم روح انسانی اور جسم انسانی کا تعلق اس قسم کا نہ تھا جیسا کہ ایک ملاح اور اس کی صحیح و سالم کشتی کا ہوتا ہے، کیونکہ انسان میں روح و جسم ایک جوہری وحدت بن جاتے ہیں۔ لیکن یہ جوہری وحدت ممکن کس طرح ہوتی ہے؟ عقل اس سوال کا جواب دینے سے قاصر تھی۔ یہاں وہ معیار بھی ناقص ثابت ہوا جس پر دیکارت کے طریقہ تفلسف کا مدار ہے۔ اس نقص کا دیکارت نے نہایت خندہ پیشانی سے اعتراف کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "میرے نزدیک یہ ناممکن ہے کہ ذہن انسانی وضاحت کے ساتھ اور بیک وقت روح و جسم کی علیحدگی کو بھی متصور کرے اور ان کے اتحاد کو بھی، کیونکہ اس طرح متصور کرنے کے لئے لازمی ہے، کہ وہ ان کو ایک بھی متصور کرے اور دو بھی، جو خود اپنی ضد ہے"۔ برایں ہمہ دیکارت نے، اس سے کبھی انکار کیا، کہ وحدت بہر صورت ایک واقعہ ہے، یہ کسی قدر ناقابل توجیہ کیوں نہ ہو، اور یہ کہ اسی واقعہ سے انسانی تجربہ ممکن ہوتا ہے۔ اس سے بھی عجیب تر یہ کہ علل غائیہ کے انکار کے باوجود دیکارت نے اپنے تاملات[لہ] کے خاتمہ پر جسم و روح کی اس باہمی مطابقت کی طرف اشارہ کیا ہے، جو ہمارے روزمرہ تجربہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لئے اپنی محولہ بالا تصنیف کو اس ضابطہ پر ختم کیا ہے، کہ "جسمانی احضارات (یعنی یہ کہ میرا جسم دیگر اجسام سے گھرا ہوا ہے) کی صداقت میں ذرہ بھر بھی شبہ نہ کرنا چاہئے، بشرطیکہ ان کے امتحان کے لئے میں اپنے حواس، اپنے فہم، اور اپنے حافظہ کو جمع کر لوں، اور ان قوا میں سے کسی ایک کا فیصلہ بھی کسی دوسری قوت کی فیصلہ کا منافی نہ ہو"۔ لیکن دیکارت خود اس کو مانتا ہے، کہ مادی اشیائے حقیقی اور بالفعل وجود کے علم کے لئے ہم حواس کے محتاج ہیں۔ اور یہ بات بھی اتنی ہی یقینی ہے کہ اگرچہ دیکارت نے اس کو صراحتہً تسلیم نہیں کیا، کہ اگر حافظہ نہ ہو، تو ہم خود اپنے وجود کے علم سے محروم ہو جاتے ہیں، اور یہی علم اس کے فلسفے کا نقطہ آغاز ہے لیکن انسان بحیثیت حیوان ناطق

کے احساس اور حافظہ کا مالک ہے، بحیثیت اس کے کہ وہ عقل محض ہے۔ دوسرے الفاظ میں عقل محض ہی ہمارے حقیقی تجربہ کا سرچشمہ نہیں۔ لیکن یہ "ذی فکر شئی" اور "ذی امتداد شئی" (جو متفاوت اور قائم بالذات جواہر ہیں) کے تصورات کا منبع ضرور ہے، اور ان ہی تصورات پر کارتیز کی ثنویت مبنی ہے۔ لہذا اس ثنویت کے مطابق ہماری مخصوص فطرت انسانی محض ایک بیّن استثنا ہی نہیں، کیونکہ باقی تمام ارواح بھی غیر مجسم اور باقی تمام عضویے بھی مشینیں فرض کی گئی ہیں۔ یہ محض ایک گرہ ہی نہیں جس کو صرف قادر مطلق لگا سکتا ہے، بلکہ یہ ایک حقیقی لغویت اور ایک صریحی تضاد ہے۔ لیکن چونکہ یہ فطرت ایک واقعہ ہے، لہذا صرف یہی (ایک سلبی مثال کے طور پر بھی) اس ثنویت کے ناقابل قبول بنانے کے لئے کافی ہے۔ لہذا ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس مقام سے شروع کریں، جہاں دیکارت ختم کرتا ہے، اور اس سے دست بردار ہوتا ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، آخر میں اس کو ماننا ہی پڑتا ہے، کہ اس کا اطلاق فطرت انسانی پر نہیں ہوتا، اور وہ تجربہ انسانی میں اس کو پاتا بھی نہیں۔ جیسا کہ اس نے بتایا ہے، یہاں ہمارے باطنی احساسات ہم کو اس چیز سے واقف بناتے ہیں جس کی ضرورت ہم کو اپنی صحت برقرار رکھنے کے لئے پڑتی ہے۔ خارجی احساسات سے نہایت وضاحت اور تیقن کے ساتھ ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ گرد و پیش کی اشیاء میں سے کون سی چیز ہمارے لئے بحیثیت اس کے مفید ہے اور کون سی مضر، کہ ہم جسم و روح سے مرکب ہیں۔ یہاں حافظہ ہم کو اس قابل بناتا ہے، کہ ہم اپنی حیات کے تمام واقعات کو ملا دیں، اور تصدیق ہم کو اس لائق کرتی ہے، کہ عملاً صادق و کاذب میں تمیز کریں، لہذا ازمنہ ماضیہ کے تمام شکوک مبالغہ آمیز اور مضحکہ خیز سمجھ کر مسترد کر دینے چاہئیں"۔

اگر دیکارت اس تجربے سے شروع کرتا جیسا کہ اس کو فی الواقع کرنا چاہئے تھا، اور ہر اس چیز پر نہایت سنجیدگی سے غور کرتا، جو اس میں شامل ہے، تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ ذہن کے متعلق جو خیال اس نے قائم کیا ہے، وہ اس کو حاوی نہیں۔ ارسطو نے

اپنے فکر کا آغاز عضویہ اور اس کے ماحول سے کیا، اور اس کو معلوم ہوا کہ اس عضویہ کی حقیقت میں ذی حیات ہونے کے لئے کسی خبر دینے والی "روح" کا ہونا ضروری ہے۔ ڈیکارٹ نے اپنے فکر کا آغاز ذہن سے کیا، لہذا اس کو بھی معلوم ہو جانا چاہیے تھا، کہ ذی شعور ذات کے حقیقی تجربے کے لئے ایسی اشیاء کا ہونا لازمی ہے، جو ذہن سے الگ ہوں، لیکن ڈیکارٹ اس دوئی کو اخذ نہ کر سکا۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے صاف الفاظ میں اقرار کیا کہ فطرت انسانی بحیثیت "ذہنی فکر شئے" مکمل شئے نہیں، لیکن یہ "اسرار حیاتیاتی"، یا نفسی طبیعیاتی نقطۂ نظر سے تھا، جو ارسطو کا نقطۂ نظر تھا، نہ کہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے، جس تک خود ڈیکارٹ پہونچا تھا۔ لہذا وہ اب بھی اپنی ثنویت پر ثابت قدم تھا۔ اس کا خیال تھا، کہ احساسی تجربہ کی قریبی اشیا بھی شئون شعور یعنی وہ تغیرات ہیں، "جو ہم میں واقع ہوتے ہیں"۔

لیکن ان تمام خیالات کو ڈیکارٹ کے اس قول سے کس طرح تطبیق دی جائے گی، کہ خود اس کا اپنا جسم اور بہت سے اجسام سے گھرا ہوا ہے وغیرہ ذالک؟ کیا خود اپنے جسم اور اوروں کے اجسام کے احضارات خود اس کے لئے اپنے شئون بحیثیت ایک ایسے کہ وہ "ذہنی فکر شئے" ہے؟ اگر یہ ایسے شئون نہ تھے تو اس کا تجربہ انہیں شئون تک محدود تھا، اور اس لئے جسم بحیثیت "ذی امتداد شئے" ہونے کے اس کے تجربہ سے خارج تھا اس طرح ذہن و جسم کی ثنویت ثابت ہوئی، لیکن اس کے ساتھ ہی موخرالذکر کا تجربہ ناممکن، یا کم از کم ناقابل توجیہ بھی ہو گیا۔

اس دوسرے ہفتخوان کو بھی ڈیکارٹ نے اسی طرح طے کیا جس طرح کہ اس نے پہلے ہفتخوان کو طے کیا تھا یہاں بھی اس نے قادر مطلق کی طرف مرافعہ کیا مطلب یہ ہے کہ صرف قدرت الٰہی روح و جسم کو فطرت انسانی میں متحد کر سکتی ہے اور صداقت الٰہی انسانی تجربے کے عالم مادی کی حقیقت کی ضامن ہے جسم و ذہن کا تعلق اور خارجی ادراک کی حقیقت یہ دونوں مسائل اس قسم کے ہیں کہ انہوں نے ڈیکارٹ کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے فلاسفہ کو پریشان کر رکھا ہے، اور جب تک کہ یہ ثنویت ہمیشہ کے لئے دفن نہیں کر دی جائے گی اسی وقت تک فلاسفہ کی پریشانی باقی رہے گی۔

کارتیزی ثنویت اور تجربہ کی دوئی

(۳) صرف اس ہی بنا پر ہم مجاز ہیں، کہ شروع ہی میں نفسیات کے لغوی معنوں کے باوجود، اس کی اس غیر محتاط تعریف کو رد کر دیں، کہ یہ ذہن کا علم ہے، (جس کے مقابلہ میں ایک ممیز علم مادے کا ہے (جسے مادیات کہا جا سکتا تھا) لیکن اگر ہم اپنی اس تاریخی تحقیق کو اور آگے بڑھائیں، تو ہماری محنت بیکار نہ جائے گی۔ اس لیے ہم کو نفسیات کے تیسرے دور میں انتقال کی بڑی بڑی خصوصیات کا علم ہو جائیگا۔ اس دور میں نفسیات کی تعریف کی جاتی ہے، کہ یہ فردی تجربہ کا علم ہے۔ اس دور کی ایک بڑی خصوصیت تو یہ ہے، کہ خذ ما صفا ودع ما کدر، اس کا اصول کار تھا۔ یعنی یہ، کہ ارسطاطالیسی اور کارتیزی عقاید میں جو خوبیاں تھیں ان کو تو اس نے باقی رکھا، اور ان کی خامیوں اور نقائص کو ترک کر دیا۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ڈیکارٹ کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے، کہ اس کا نقطۂ نظر موضوعی یعنی فردی ہے، اور یہ نقطہ نظر اب تک مسترد ہوا ہے، اور نہ امید ہے، کہ مسترد ہو۔ اس کی خامی کچھ تو مابعد الطبیعیاتی، یا کہنا چاہیے دینیاتی، افتراضات میں ہے، اور کچھ، اس میں کہ جس صورت میں کہ اس نے فردی تجربہ کو بیان کیا ہے، اس کی نوعیت بہت زیادہ عقلی ہے اگرچہ ڈیکارٹ کے ذہنی فلسفے کے ادعائی افتراضات اس تجربی نفسیات کی وجہ سے بہت بدنام ہوئے، جس کا بیج لاک نے بویا، اور بہت سے برطانوی مفکرین کے ایک سلسلے نے جس کو پروان چڑھایا، تاہم بر اعظم پر اس فلسفے کی دھوم دھام ویسی کی ویسی باقی رہی، اور ولف[1] کی عقلی نفسیات میں تو یہ اپنے انتہائے عروج پر پہونچ گئی۔ ولف نے روح کی بساطت، عدم مادیت، اور ابدیت کو محض تصور شعور سے مستخرج کیا لیکن کانٹ نے جہاں مابعد الطبیعیاتی ادعائیت کے باقی ماندہ حصوں

۱؎ Wolff

کی جڑ ہلائی، وہاں ماہیت ذہن کے اس وہبی ثبوت کی بنیادیں بھی کھوکھلی کر دیا۔
کانٹ کے نزدیک تمام تصورات خالی ہوتے ہیں، سوائے ان کے، جو اپنے مشمولات کو تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور تمام تصورات غیر صحیح ہوتے ہیں، جب وہ تجربہ سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔ ہمارے لئے اعیان، یعنی فکر کے پیدا کئے ہوئے حقائق، غیر موجود ہیں۔ ہمارا علم مظاہر، یعنی حس کے پیدا کردہ حقائق تک محدود ہے۔ تجربہ کے لئے موضوع و معروض کی ثنویت لازمی ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کر مکمل اشیا نہیں رہ سکتے، بلکہ خالصتہً فرضی تصورات بن جاتے ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے، کہ ہم ان پر ایمان لے آئیں، یا ان کے متعلق فکر کریں، لیکن یہ نہیں ہو سکتا، کہ ہم کو ان کا علم ہو جائے۔ ابدیت کے مسائل کے ساتھ جو عملی دلچسپی ہم کو ہے، اس کی تشفی خواہ کسی طرح ہو جائے، لیکن کم از کم کانٹ کے وقت سے یہ مسائل نفسیاتی نہیں سمجھے جاتے۔ اب نفسیات تمام تر ایک تجربی علم ہو گئی ہے، جس میں سے تمام دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی افتراضات خارج کر دیے گئے ہیں۔ تجربہ میں موضوع و معروض کی ناقابلیت انفصال کانٹ کے بڑے عقائد میں سے ایک عقیدہ تھا۔ اس نے بھی نظریہ ذہن کو نظریہ حیات کے ہمرتبہ بنانے میں بہت مدد کی ہے لیکن جسم کی حیات، یا عضوی حیات کی جگہ اب ذہن کی حیات، یا حیات نفسی، نے لے لی ہے، لیکن یہاں ذہن کا مطلب تجربہ کرنے والی ذات، یا جیسا کہ ہم بعض اوقات کہتے ہیں، ایغو ہے جس کے مقابلے میں غیر ایغو، یا تجربہ کا معروض ہے، اور ذہنی حیات اس تجربہ کے مساوی ہے، جو ان دونوں کے تعامل سے پیدا ہوتا ہے۔ ارسطو کی معروضی نفسیات کے مقابلے میں موضوعی نفسیات اسی حیات ذہنی سے تعلق رکھتی ہے۔

لیکن لاک اور اس کے تابعین، جن میں کانٹ بھی شامل ہے، حیات ذہنی کے واقعات کی ناقص تحلیل کی وجہ سے بہت آگے نہ بڑھ سکے۔ اس تحلیل کو انہوں نے دیکارت سے لیا، لیکن اس کے مابعد الطبیعیاتی افتراضات گو انہوں نے مسترد کر دیا۔ ہم نے ابھی کہا ہے، کہ یہ تحلیل بہت زیادہ، اور بالکل بیجا طور پر، عقلی تھی۔ دوسرے الفاظ میں جس طرح دیکارت نے موضوع کو بالضرورت

عقلی متصور کیا، اسی طرح اس نے اس کے تجربہ کو اساسی طور پر وقوفی فرض کیا۔ جس تجربہ کو اس نے تسلیم کیا، وہ صرف شعور ذات کی سطح کا تجربہ تھا۔ اس میں پہلے تو وہ تجربہ کو شعور ذات یعنی کل کو جزو، کے ہم معنی بنانے کی طرف مائل ہوا، اور بعد میں شعور ذات کے وقوفات کو ان واقعات کے ہم معنی بنانے کی طرف راجع ہوا، جن کا وقوف ہوتا ہے۔ ان توام غلطیوں پر ہم ایک بعد دیگرے غور کریںگے۔

دیکارت کا خیال تھا، کہ خارجی ادراک میں ذہن "جسم کی طرف رُخ کرتا ہے"، لیکن شعور ذات میں "یہ کسی طرح خود اپنی طرف رُخ کرتا ہے"۔ اسی خیال کے مطابق لاک نے سادہ تصورات کے دو ذرائع احساس اور تفکر، میں تمیز کی۔ مقدم الذکر اشیاء کی صفات محسوسہ کا سرچشمہ ہے اور موخرالذکر ذہن کے اپنے اعمال کے تصورات کا۔ وہ کہتا ہے، کہ اگرچہ تفکر فی الواقع کوئی حس نہیں، تاہم "یہ حس کے بہت مشابہ ہے، لہذا اس کو حس باطنی کہنا نامناسب نہ ہوگا"۔ کانٹ نے بلاتامل اس کو ایسا ہی تسلیم کرلیا، اور حس ظاہری اور حس باطنی کو ایک ہی سطح پر لاکر ان کو تجربہ کے دو ممیز لیکن متوازی منابع کہا۔ پہلی حس تو طبیعی مظاہر کے تجربہ کا سرچشمہ ہے اور دوسری نفسی مظاہر کے تجربہ کا۔ اس طرح ایک نئی ثنویت، یعنی ثنویت مظاہر پیدا ہوئی، جس نے جواہر کی قدیم ثنویت کی عزت رکھ لی۔[1] اس نئی ثنویت کے ساتھ ہی نفسیات کی ایک نئی تعریف بھی پیدا ہوئی، جو قدیم تعریف سے کچھ بہتر نہیں۔ اب نفسیات کی تعریف یہ ہوئی، کہ یہ اس باطنی تجربہ کا علم ہے، جس کا مشاہدہ حس باطنی سے ہوتا ہے۔ اس طرح یہ علم خارجی تجربہ کے علوم کے مقابلہ میں،

---

[1] چنانچہ ہیملٹن کہتا ہے:- "ذہن اور مادہ، بحیثیت معلوم اور قابل علم مظاہر، یا صفات کے دو مختلف سلسلے ہیں۔ ذہن اور مادہ بحیثیت نامعلوم اور ناقابل علم" جواہر ہیں، جن میں صفات کے یہ دو مختلف سلسلے واقع فرض کئے جاتے ہیں۔ ایک نامعلوم جوہر کا وجود محض ایک نتیجہ ہے، جو ہم معلوم مظاہر سے نکالنے پر مجبور ہیں۔ ان دونوں جواہر کی تفریق مظاہر کے ان دو سلسلوں کے اس تباین سے منتج ہوتی ہے، جس کی وجہ سے

لیکن بہر تبہ حیثیت سے آگیا۔ یہ علوم اِن اشیار پر بحث کرتے ہیں، جن کا مشاہدہ خارجی حواس سے ہوتا ہے۔ ایک قدم اور آگے بڑھانے سے ہمارے بلاواسطہ تجربہ کے موضوع اور معروض ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ یہ قدم مثلاً بین[1] نے بڑھایا، جو معروضی تجربہ کو موضوعی تجربہ سے تمیز کرتا ہے، اور نفسیات کو موخرالذکر تک محدود سمجھتا ہے۔ وہ ان کو دو عوالم کہتا ہے "جن میں سے ایک فقط ایک خاصیت، یعنی امتداد، سے محدود ہے، اور دوسرے کی تعریف اگر ہو سکتی ہے تو سلبی طور پر فقط ایک واقعہ، یعنی امتداد، کی غیر موجودگی سے۔" لیکن یہ یقینی ہے کہ بلاواسطہ تجربہ کبھی اس طرح دو نیم نہیں ہوتا۔ لہٰذا ظاہر ہے، کہ اس تمام بحث میں کہیں خلط مبحث ہوا ہے، جس کو صاف کرنے کی ہم کو کوشش کرنی چاہیئے[2]۔

سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ "حس باطنی" کی اصطلاح بالکل غلط ہے، ماسوا اُن صورتوں کے جہاں اس کا اشارہ صرف ان چیزوں کی طرف ہو، جو عضویے کے اندر ہیں۔ لیکن یہاں "باطنی" "ذہن کے اندر" کے واقعات میں امتیاز کرنے کے لئے مستعمل ہوا ہے۔ اس میں "اندر" اور "اندر نہیں"، یعنی باہر، کا لزوم شامل ہے۔ یہ اتنا ہی بے معنی ہے، جتنا کہ ایک دن کے اندر ہونے والے واقعات کو دروازے سے باہر ہونے والے واقعات کا متعامل سمجھا جائے۔ اب رہ گئی وہ حس جو باطنی ہے۔ اگر ہم لاک کے ہم زبان ہو کر ان اشیا کے احساسی ارتسامات کا ذکر کریں، جو ذہن سے باہر ہیں، تب بھی ان احساسی ارتسامات کے کیا معنی ہونگے "جو ان قوا سے حاصل ہوتے ہیں، جو موضوع کے لئے فطری اور مخصوص ہیں"؟ ہر عضویات خارجی حس کے آلات اور "مراکز" کا قائل ہے، لیکن وہ اس مفروضہ حس باطنی کا نہ کوئی آلہ معلوم کر سکا،

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ یہ دونوں سلسلے ایک ہی جوہر میں واقع نہیں ہو سکتے۔" (خطبات مابعد الطبیعیات (Lectures on Metaphysics) جلد اول ص ۱۳۶) مصنف

[1] (Bain)۔

[2] یہی وہ "استبعاد" ہے، جس کو حل کرنے کی ناکام کوشش کی۔ لاک کے عقیدہ نے نفسیات اور فلسفہ میں جو آفت ڈھائی، اس کا بہترین ثبوت یہاں اور تمام انتقاد (Critique) میں ملتا ہے۔ (مصنف)

نظر مرکز" لاک کی ہدایت ہے، کہ پیدائش کے وقت سے ایک بچہ کی حالت کو نگاہ میں رکھو، اور دیکھو کہ زمانہ کیا کیا تغیرات پیدا کرتا ہے"۔ اس کے بعد وہ خود بچے کی تدریجی ترقی کو مجملاً بیان کرتے ہوئے آخر میں کہتا ہے، کہ "آخرکار وہ ان تصورات کے متعلق اپنے اعمال پر غور کرنے لگ جاتا ہے، جو احساس سے حاصل ہوئے تھے"۔ لیکن لاک یہ فرض نہیں کرتا، کہ اس درجے پر پہونچنے کے بعد بچہ اُن ارتسامات کو خاموشی سے وصول کر لیتا ہے، جو گزشتہ تمام ارتسامات سے مختلف ہوتے ہیں۔ ابتدائی مدارج پر بچہ ذہنی شعور تھا، لیکن اس کو اپنی ذات کا شعور نہ تھا۔ بقول لاک "جو اس کی عقل ابتدا ءً اس کو) اپنے گرد و پیش سمجھنے میں کام میں لاتی ہے، اور اس کی رہنمائی کرتی ہے" لیکن جب آخرکار" یہ خود اپنی جانب اندر کی طرف رُخ کرتا ہے، اور جو تصورات اس کے قبضہ میں ہوتے ہیں، ان کے متعلق خود اپنے اعمال کا مشاہدہ کرتا ہے" تو اس کو اپنی ذات کا شعور ہو جاتا ہے۔ لیکن اس طرح اس میں اس چیز کی ایک نئی صورت پیدا نہیں ہوتی، جس کو کانٹ احسایت کہتا ہے۔ یہ ایسی چیز نہیں، کہ اس کو چھٹی حس کا اضافہ کہا جائے۔ اس کے برخلاف یہ عقلاً ان تصورات میں مشغول ہو جاتا ہے، جو اس کے پاس پہلے ہی سے[1] تھے۔ پہلے تو وہ یہ نہ کہہ سکتا تھا، کہ وہ چکھتا ہے، یا وہ کہہ نہ سکتا تھا، کہ وہ سُنتا ہے، اور اب بھی وہ ایسا نہیں کر سکتا، اس وجہ سے، کہ خارجی حواس سب کے سب علیحدہ علیحدہ ہیں۔ لیکن پہلے جب وہ چکھتا تھا، تو اس کو چکھنے کا شعور نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب اس کو چکھنے، یا سننے، کا شعور ہو سکتا، اور ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ شعور ذات کے نئے درجے پر خارجی حواس کے معروضات ذات ہی سے صرف متعلق نہیں کئے جاتے، بلکہ ان دونوں کا اس طرح متعلق ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نام نہاد معروضی تجربہ صاف طور پر موضوعی تجربہ میں ملا ہوا

---

[1] اس میں شبہ نہیں، کہ اس طرح یہ اور تصورات کا اکتساب کر لیتا ہے، لیکن یہ احساسی نہیں ہوتے، اور ان کو ارتسامات تفکر کہنا مناسب نہیں، جیسا کہ مثلاً ھیوم نے ان کو کہا (مصنف)

نظر آتا ہے۔ لہذا نفسیات کس طرح موخرالذکر تک محدود کی جا سکتی ہے؟

تاہم اگر نفسیات فردی تجربہ کا علم ہے، تو کیا اس کی یہ تحدید ضروری نہیں؟ اگر یہ ضروری نہیں، تو پھر اس موضوعی نقطۂ نظر کو ہمیشہ کے لئے روشن کرنے کی وجہ سے، جو مدحت سرائی ڈیکارٹ کی ہوتی ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟ علاوہ ازیں اگر نفسیات کے لئے ضروری ہے، کہ اس تجربہ کو بھی شامل ہو، جو معروضی نقطۂ نظر سے حاصل ہوتا ہے، تو کیا تمام کا تمام علم اس کے دائرے کے اندر نہیں آجاتا؟ اس قسم کے سوالات کا اس مقام پر پیدا ہونا طبعی امر ہے، لیکن یہی سوالات ہماری رہنمائی اس خلط مبحث کی طرف کرتے ہیں، جس پر ہم بحث کر رہے ہیں؛

پہلے تو ہم کو یہ تعیین کرنا ہے، کہ یہ مزعومہ انفصال کامل بھی ہے یا نہیں۔ ہمیں تسلیم ہے کہ نفسیات کو تجربہ سے تعلق ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس تجربہ کو صرف ان باتوں تک محدود رکھا جائے، جو تجربہ کرنے والی ذات کے متعلق معلوم ہوتی ہیں، یا اس کو وسیع کر کے اس میں ان باتوں کو بھی شامل کر لینا چاہیئے، جو معروضات تجربہ کے متعلق معلوم ہیں؟ دوسرے الفاظ میں کیا موضوعی نقطۂ نظر اختیار کرنے میں ہم کو صرف موضوع سے تعلق ہوتا ہے، اور معروضی نقطۂ نظر اختیار کرنے میں معروض سے، بعینہ اس طرح، جیسے کہ صوتیات کے مطالعہ میں ہم صرف آواز سے سروکار رکھتے ہیں، اور علم مناظر ومرایا میں صرف روشنی سے؟ اگر ہم سب بہرے ہوتے تو مقدم الذکر علم کا یقیناً وجود نہ ہوتا، اور اگر ہم سب اندھے ہوتے، تو موخرالذکر علم کا نام بھی نہ ہوتا۔ لیکن ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، کہ یہ تمثیل نامناسب ہے۔ "باطنی مظاہر" یا "حس باطنی" کے واقعات، اور خارجی مظاہر یا حس خارجی کے واقعات کی تفریق پر قابل اطلاق نہیں۔ یہ واقعات ہم رتبہ نہیں، اور یہ ایک دوسرے میں ملے ہوتے ہیں۔ لفظ مظاہر ہمارے اس قول پر شاہد ہے، کیونکہ جب کوئی مظہر حقیقتہً موجود ہوتا ہے، تو لازمی ہے، کہ شخص موجود ہو، جس کے لئے یہ ظاہر ہو، یا جس کے لئے یہ واقعہ ہو۔ یہ دعویٰ تو کوئی بھی نہ کریگا، کہ باطنی مظاہر کا ادراک ایک خاص ذات کو ہوتا ہے،

اور خارجی مظاہر کا ادراک ایک اور ذات کو۔ بلین نے پہلے تو موضوعی تجربہ اور معروضی تجربہ میں امتیاز کیا، لیکن آگے چل کر اس کو بھی یہ ماننا ہی پڑا، کہ معروضی تجربہ بھی "ایک معنوں میں ذہنی ہوتا ہے"۔ لیکن یہ کن معنوں میں ذہنی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ اس کو نفسیات سے کس حیثیت سے تعلق ہوتا ہے؟ اور کن معنوں میں یہ ذہنی نہیں ہوتا؟ یہی وہ سوال ہے، جو اس گتھی کو صاف کریگا، جس کو بلین نے ویسا کا ویسا ہی چھوڑ دیا ۔

ہم اس بات پر متفق ہیں، کہ نفسیات فردی تجربہ پر بحث کرتی ہے۔ لیکن ہم نے معلوم کیا ہے، کہ موضوع اور معروض دونوں اس تجربہ کے اجزا ہیں۔ لہٰذا ہم کو دریافت یہ کرنا ہے، کہ اس کے موضوعی نقطۂ نظر، اور اس نقطۂ نظر میں کیا فرق ہے، جس کو ہم معروضی کہتے ہیں، اور جس میں بظاہر موضوع شامل نہیں ہوتا؟ اس کا جواب فوراً یہ دیا جا سکتا ہے، کہ مقدم الذکر حیات شاعرہ، یا یوں کہو، کہ اس ذی حیات ذات کا نقطۂ نظر ہے، جس کو اپنے مخصوص ماحول سے معاملہ پڑتا ہے۔ موخر الذکر اس کے مقابلہ میں سائنس کا نقطۂ نظر ہے، جس میں انفرادی ماحول کی خصوصیات بالعموم نظر انداز کر دی جاتی ہیں۔ لیکن اگر سائنس کے نقطۂ نظر میں کوئی موضوع فی الواقع مدلول نہیں ہوتا، تو پھر ہم سائنس کے متعلق کس طرح کہہ سکتے ہیں، کہ اس کو معروضی تجربہ سے تعلق ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ واقعی مظاہر پر بحث کرتی ہے؟ پھر اس کے علاوہ اس نقطۂ نظر کا مفہوم کیا ہوگا، جو کسی کا نقطۂ نظر نہیں؟ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ سائنس میں یہ نہیں ہوتا، کہ کوئی موضوع مدلول ہی نہ ہو، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ کوئی خاص موضوع مدلول نہیں ہوتا، جس سے یہ تجربہ متعلق ہو، جیسا کہ نفسیات میں ہوتا ہے۔ سائنس کو علم کی محض اس صورت سے تعلق ہوتا ہے، جو سب لوگوں کے لئے ایک ہے۔ اس کے علاوہ سائنس کے لئے علم بہت سے اذہان کے تعامل کا نتیجہ ہوتا ہے، نہ کسی خاص ایک ذہن میں ایک خاص عمل کا۔ پھر اس عمل میں خصیت بھی ہوتی ہے، اور طلب بھی، اور ان دونوں سے سائنس کو کوئی مطلب نہیں ۔

یہ تفریق بذات خود بالکل ظاہر و باہر ہے۔ نفسیات کے لئے اس تفریق کی کیا اہمیت ہے، اس کے سمجھنے میں کانٹ سے قبل کے فلاسفہ کی ناکامی کی ایک وجہ تو یہ تھی، کہ انہوں نے نفسیات تقابلہ کو نظر انداز کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ یہ علم شعور ذات کے معطیات تک محدود ہوگیا۔ انہوں نے اس انقطاع کو معلوم اور تسلیم کرلیا، جو شعور ذات اور قوۃ ناطقہ کی وجہ سے انسان اور حیوان میں ہوتا ہے؛ چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ارسطوؔ اور ارسطو سے بھی زیادہ ڈیکارٹ نے اس کا اقرار کیا، لیکن وہ یہ معلوم نہ کر سکے، کہ تفکر اور استدلال دونوں میل جول سے پیدا ہوتے ہیں، اور اسی میل جول کی تدریجی ترقی کی وجہ سے انسان اور حیوان کے درمیان یہ خلیج حائل ہوئی ہے۔ بجائے اس کے، کہ وہ فرض کرتے، کہ نوع انسانی نے ناطقیت حاصل کی ہے، انہوں نے فرض کیا، کہ ہر شخص بذات خود، اور بطور خود، ناطق ہے۔ اس کے بعد انہوں نے نفسیات کو فلسفہ کی اس شاخ سے گڈمڈ کردیا، جس کو آج کل، علمیات، یا نظریہ علم کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ علمیاتی مسائل ہی کی خاطر انہوں نے نفسیاتی تحقیق میں قدم رکھا[1]۔ ان دونوں تحقیقات میں اس فرق کو معلوم کرنے کی فضیلت کانٹ کے لئے محفوظ ہوچلی تھی۔

اب ہم سب معلوم کر سکتے ہیں کہ "موضوعی" اور "معروضی" کے نفسیات اور علمیات دونوں میں مختلف معنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں، کہ علمیات میں "معروضی" سے مراد تجربہ کا وہ حصہ ہے، جو مال مشترک ہے، اور "موضوعی" سے مراد تجربہ کا وہ حصہ ہے، جو ذاتی ملک ہے۔ نفسیات میں "موضوعی" کا اشارہ مالک کی طرف ہوتا ہے، اور "معروضی" کا اس ملک کی طرف، جس کا یہ مالک ہے۔ لیکن سائنس اس مال مشترک کو گویا مال ہی نہیں سمجھتی اور نفسیات صرف

---

[1] ظاہر ہے کہ لاک کا یہی حال تھا۔ اس کا مشہور مقالہ صرف فہم انسانی پر بحث کرتا ہے۔ ھیوم کی پختہ تر تصنیف کی بھی یہی غایت تھی، اور نام بھی تقریباً یہی تھا۔ بعد برکلے نے اپنے ایک واحد سائنٹیفک رسالہ کو "رسالہ مبادی علم انسانی" لکھا۔ ہیملٹن اور مینسل (Mansel) کے سے جدید مصنفین بھی نفسیات پر مابعد الطبیعیات کے زیر عنوان بحث کرتے ہیں۔ ابھی بہت زمانہ نہیں گزرا کہ نفسی واقعات

ذاتی ملک کو ملاک سمجھتی ہے۔ پھر نفسیات کی "موضوعی اشیا" علمیات کی معروضی اشیاء" میں نہیں پائی جاتیں، اور اس لئے انہیں اس اصل کی نقل سمجھا گیا، جو سائنس نے کسی طرح آدمی کے دماغ میں پیدا کی، اور جس کو نفسیات نے شعور کے اندر پایا۔ اس طرح نتیجہ یہ نکلا، کہ ذات بغیر حقیقی اشیا کے، اور حقیقی اشیاء بغیر کسی مخصوص و معین ذات کے، باقی رہی۔ بالفاظ دیگر ایک غیر ممتد عالم ذات اور ایک ممتد عالم شے تو موجود رہا، لیکن ان کے تعلق کی تشفی بخش توجیہ نہ ہو سکی یعنی یہ کہ کارتیزی ثنویت جوں کی توں باقی رہی۔ یہی وہ وقت تھی، جس کی وجہ سے کانٹ نے موخر الذکر عالم کی، "مافوقی حقیقیت" کی پردہ دری کی، اور ریڈ[1] نے مقدم الذکر عالم کی" فاعلی تصوریت" کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ ریڈ کا مفہوم یہ تھا، کہ ادراک میں ہم کو اپنے تصورات کا شعور نہیں ہوتا، بلکہ ہم ان اشیا کا اثبات کرتے ہیں، جو ہمارے سامنے ہوتی ہیں۔ کانٹ کا قول تھا، کہ سائنس کی اشیا ہمارے عام تجربہ کی مدد سے، اور اسی تجربہ کے لئے، اشیاء بنتی ہیں، یہ کم از کم تجربہ کے لئے اشیا بانفسہا، اور ایک دوسری سے علیحدہ نہیں ہوتیں۔ اگر ان دونوں بیانات کو ملا دیا جائے، تو پھر یہ تمام تجربہ (ایہ فردی ہو یا کلی) میں موضوع و معروضی کی دوئی کے اعتراف سے ہم معنی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اب بھی کانٹ اور ریڈ کی نفسیاتی تحلیل فردی تجربے میں "ایغو و غیر ایغو" ذات و غیر ذات کی ثنویت کا حق ادا نہ کر سکی، اس طرح ہم مذکورہ بالا توام غلطیوں میں سے دوسری پر جا پہونچتے ہیں۔ ہماری مراد اس غلطی سے ہے کہ نفس ان واقعات کو وقوف سمجھ لیا جائے، جن کا وقوف خود اپنا شعور رکھنے والی ذات کو ہوتا ہے۔

کارتیزی ثنویت اور عقلیت

(۴) یہ کسی نہ کسی صورت میں ایک پرانی غلطی ہے۔ میں نے اس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: کے ساتھ فلاسفہ کی دلچسپی صرف اس حد تک تھی، جس حد تک کہ معیار علم و اخلاق ذمہ داری، یا حیات بعد الموت کے وجود کے سوال کے لئے ان کی ضرورت ہوتی تھی۔ (مصنف)

[1] Reid

قبل اس کو "شعور، تجربہ" اور اس تجربہ کے بیان، میں غلط مبحث[1] کہا ہے۔ اس کی نسبت میں نے یہ بھی کہا ہے، کہ "یہ ایسی غلطی ہے، جو نفسیات اور ان علوم کے سوا، جو اس پر مبنی ہیں، اور کسی علم میں نہیں ہو سکتی"۔ پروفیسر جیمس نے بعد میں اس کو "نفسیات داں کا مغالطہ" کہا، اور یہی اصطلاح عام طور پر اختیار کر لی گئی۔ اسی مغالطے کا نتیجہ تھا، کہ لذت و الم کی خالص حسیات، جو نہ صرف علمیاتی، بلکہ نفسیاتی معنوں میں بھی خالصتہً موضوعی ہیں، نفسیاتی حیثیت سے معروضی بنائی گئیں، اور احساسات اور ادراکات کی فہرست میں شامل کی گئیں محض اس وجہ سے کہ جب ہم باہمی میل جول اور شعور ذات کے درجے پر پہونچ جاتے ہیں، تو ہم میں ان کے تصورات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ پھر جونکہ انہیں سلسلے پر لذت اور قوتِ حیات کی زیادتی، اور الم اور قوتِ حیات کی کمی کا باہمی عام تعلق عیاں ہو جاتا ہے، اس لئے یہ حسیات ہماری ذات میں کسی کمال یا عدم کمال شئے کے ہم معنی ہو جاتی ہیں، اور انجام کار وولف ان کی تعریف اس طرح کرتا ہے، کہ "یہ کمی کمال، یا عدم کمال کا وجدانی وقوف ہے، یہ کمال یا عدم کمال حقیقی ہو، یا ظاہری"۔ حسیت کی خالصتہً موضوعی اور لاثانی نوعیت کو معلوم کرنے میں ناکامی لاک سے لے کر ریڈ تک تمام برطانوی ماہرین نفسیات میں مشترک ہے۔ اس کی تصحیح سب سے پہلے ٹی ٹنز[2] نے کی۔ اس نے قوا کی سہ گانہ تقسیم پر اصرار کیا۔ اس تقسیم کو اس وقت اگرچہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کو قبولیت عامہ کانٹ کی وکالت سے حاصل ہوئی، جو ٹی ٹنز کا شاگرد تھا۔ متقدمین ماہرین نفسیات کے عقلی تعصب کا ایک اور نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے تجربے کے ہر درجے پر جسمانی حرکات کی اہمیت کی طرف توجہ نہ کی، حالانکہ یہ واقعہ تو ارسطو کی نگاہ سے بھی نہ بچا۔ گزشتہ صدی کے اوائل[3] میں کہیں جا کر،

---

[1] یہ بہت دلچسپ سوال ہے، کہ یہ عقیدہ کس حد تک دیکارت کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے، اگرچہ عام طور پر اس کو دیکارت ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ (مصنف)

[2] Tetens

[3] وزن یا مزاحمت کے اندازہ کرنے میں نام نہاد "عضلی حس" (Muscular Sense) کی اہمیت کی طرف ۱۶ ویں صدی کے اطالوی ماہرین طب نے اشارہ کیا، لیکن ان کے عقائد فلاسفہ کی توجہ کو اپنی طرف منعطف نہ کرا سکے، لہٰذا بہت جلد بھلا دیئے گئے۔ (مصنف)

اور وہ بھی ماہرین عضویات کی عنایت سے، معلوم ہوا کہ یہ حرکات اور اُن کے ہر فعل (مثلاً غور سے سننے، دیکھنے، سونگھنے اور ہاتھ سے کسی چیز کو تلاش کرنے) کا لازمی جزو، اور اشیا کی اولی صفات (یعنی امتداد اور مزاحمت) کے متعلق ہمارے علم کا بڑا ذریعہ ہی نہیں، بلکہ یہ اضطراری، احساسی حرکی، تصوری حرکی، صورتوں میں ہمارے ارادے کے نشو و نما کے مختلف مراحل بھی ہیں۔ لیکن جو ماہرین نفسیات اپنے تمام مطیات کو شعور ذات سے وہبے کے تفکر میں تلاش کرتے ہیں، انھوں نے صرف ترقی یافتہ ارادے کی طرف توجہ کی اور چونکہ یہ ترقی یافتہ ارادہ عموماً ہمیشہ دلائل سے معیّن ہوتا ہے، لہٰذا قوائے فاعلیہ ہر جگہ نام نہاد قوائے عقلیہ کے ماتحت سمجھے گئے۔

عقلیت کے خلاف رد عمل تو سو برس سے بھی زیادہ ہوئے کہ شروع ہو چکا تھا[۱]، لیکن ارتقائی خیالات کے غلبہ اور اس غلبہ کی وجہ سے نفسیات تخلیقی اور نفسیات متقابلہ کی ترقی سے یہ رد عمل زیادہ وسیع اور مستقل ہو گیا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا، کہ آج کل ماہرین نفسیات بالعموم مصر ہیں کہ ارادہ نہ کہ عقل، طلب نہ کہ وقوف، فعلیت نہ کہ احساسیت تجربہ کی نوعیت اور ترقی کو سمجھنے کی کنجی ہے۔ دیکارت کی "ذی فکر شے" کے خالصتہً تفکری تجربہ کے لئے، بقول شوپنہاؤر ایک ایسا فرشتہ کافی ہے جس کا سر تو ہو، لیکن جسم نہ ہو۔ لیکن علم کے مداخل اولی طور پر خوراک اور ہوا کے مداخل (جن کو وہ گھیرے ہوئے ہیں) کے ماتحت

---

[۱] یہ رد عمل شروع اس وقت ہوا جب کانٹ نے عقل عملی کی اولیت پر اصرار کیا، اور فشٹے (Fichte) نے اس کو پُر زور الفاظ میں دُہرایا۔ اس عقیدہ کا حاصل یہ تھا کہ نظرئے کی اشیاء کا وجود عمل کی اسکیم کے لئے ہوتا ہے۔ عالم خارجی اخلاقی غایت کے حصول کا محض ایک وسیلہ ہے۔ شوپنہاؤر (Schopenhauer) کی تصنیف "عالم بحیثیت ارادہ و تصور" (جس کے نام ہی سے گزشتہ ترتیب کا انقلاب ظاہر ہوتا ہے) کا فکر اگرچہ غیر مسلسل تھا لیکن اس کے باوجود اس مسئلہ کی جو پُر زور حمایت اس نے کی اس کا اثر بہت زیادہ ہوا۔ یہ اپنی اپنی قسمت ہے کہ جن لوگوں نے اس کے دلائل کو اختیار بھی کیا ہے، وہ بھی شوپنہاؤر کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتے (مصنف)

ہیں۔ اس واقعہ سے بلاشبہ معلوم ہوتا ہے، کہ تجربہ کی جس صورت پر ماہر نفسیات بحث کرتا ہے، وہ اولی طور پر اور زیادہ تر عملی ہے۔ یہ حقیقت ان لوگوں کے لئے تو بالکل بدیہی ہے، جو واقعات حیات کو نظریہ ارتقائی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ تاہم جو لوگ، کہ نفسیات کا مطالعہ محض فلسفیانہ مسائل کے تعلق سے کرتے رہے، ان کی نگاہوں سے یہ بہت مدت تک روپوش رہی۔ لیکن ازلی و ابدی وجود رکھنے والے عالم صداقت کے لئے اس نفسیات میں کوئی جگہ نہیں، جو اپنے مقصد سے واقف ہے۔ یہاں وقوف محض جنس نایاب ہے۔ غیر دلچسپ شئے نظر انداز کی جاتی ہے، نہ کہ معلوم، اور دلچسپ شئے فوراً کسی جوابی عمل کا باعث ہوتی ہے، اور کم از کم نسل، یا نوع میں دیرپا سودمند کسی تطابق کو پیدا کرتی ہے۔ اس لحاظ سے کامیابی ایک مکمل تجربہ، یا مہارت ہے، جو بالعموم ایک نئی ترقی کا راستہ بناتی ہے۔ اس حد تک صداقت افادہ کے ہم معنی ہے اور اس کا معیار عملی ہے، نہ نظری۔ اگر ہم حیات کی ترقی پر ذرا آنکھیں کھول کر غور کریں، اور عالم حیوانی سے گزر کر تاریخ انسانی میں اس کو چڑھتا ہوا دیکھیں، تو یہ کہنا بالکل بجا ہوگا، کہ علم ہمیشہ کسی غایت کا وسیلہ ہوا کرتا ہے، اور کبھی بذات خود غایت نہیں ہوتا، یہاں تک یہ بذات خود دلچسپ اور تشفی بخش ہو جاتا ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ نفسیاتی حیثیت سے ادراک اور تعقل کا واحد کام یہ ہے کہ حرکات کی رہنمائی کریں، اور ارادے کو مدد پہنچائیں، یا زیادہ عام صورت میں یوں کہو، کہ ذات کی بقا اور خوشحالی اور بہتری میں ترقی پیدا کریں۔

شعور اور تجربہ

(۵) حیات نفسی پر اگر اس لحاظ سے غور کیا جائے، تو "تجربہ" بداہتہ ایک مناسب اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کو ہم بالعموم، روزمرہ کے معاملات میں استعمال بھی کرتے ہیں، لیکن نفسیات میں ایک اور اصطلاح، یعنی "شعور" مروج ہے، جو مقدم الذکر اصطلاح کے مقابلے میں بہت کم مناسب ہے، اور جس کا ابہام نفسیات کے لئے خطرناک ہے۔ شعور ہمیشہ شعور ذات کے

ساتھ خلط ملط کیا گیا ہے، جو اس کے اصلی معنی تھے[1]۔ اس خلط مبحث کی وجہ سے عقلیت کے اغلاط (جن پر ہم نے ابھی بحث کی ہے) کے دوامی ہو جانے کا اندیشہ ہے[2] اور اسی سے تجربہ کے اجزو کو کل کے مساوی سمجھنے کی غلطی پیدا ہوئی ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے، کہ "ہر شخص جانتا ہے، کہ شعور کیا ہے، کیونکہ ہر شخص ذی شعور ہے"۔ لیکن یہ قول بے معنی ہو کر صحیح بنتا ہے۔ اس کا مطلب دوسرے الفاظ میں یہ ہے، کہ ہر تجربہ کرنے والا تجربہ کرنے والا ہے۔ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ ایک چوہا ذی حس ہے، اور وہ کوشش کرتا ہے یعنی یہ، کہ احساس اور کوشش اس کے تجربے کے حصے ہیں، لیکن ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ یہ اس کے علم کے معروضات ہیں۔ ایک انسان کے لئے یہ بلاشبہ علم کے معروضات بن گئے ہیں، لیکن انسان کے تجربہ میں بھی بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جن کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ان کا اس کو اب شعور نہیں ہوا، یا یہ کہ ان کا اس کو اب تک شعور نہیں ہوا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ روزمرہ گفتگو میں کسی چیز کے "شعور ہونے" سے مراد یہ ہوتی ہے، کہ ہم اس کی طرف خاص طور پر توجہ کر رہے ہیں۔ ان معنوں میں ایک ماہر شخص کو اب اس محنت و مشقت کا شعور نہیں ہو رہا، جس سے اس نے یہ مہارت حاصل کی ہے، اور ایک مبتدی کو ابھی ان باریکیوں کا شعور نہیں ہوا، جو ماہر بن جانے کے بعد اس کے علم میں آئیں گی۔ لیکن نفسیات میں شعور کے متعلق سمجھا جاتا ہے، کہ اس کے بے شمار مدارج ہو سکتے ہیں، بلکہ یہی اس کے "سب سے بڑے اور اصلی معنی" کہے جاتے ہیں۔ "شعور حیات ذہنی کا نام و سعت ہے" لیکن صرف اس لحاظ سے کہ "یہ حیات درجہ بدرجہ اترتی یا چڑھتی سمجھی جاتی ہے۔[3]"

---

[1] مقابلہ کرو لاک کی اس تعریف شعور سے: "شعور ہر اس چیز کا ادراک ہے، جو انسان کے خود اپنے ذہن میں سے گزرتی ہے"۔ (مصنف) [2] یہی خیال بین کا ہے۔ اس نے "شعور" کی اصطلاح کے جو تیرہ معنی بیان کئے ہیں، ان میں سے پہلے معنی یہی ہیں۔ اس مسئلہ کو وہ "اس کی باریکیوں اور پیچیدگیوں" کی وجہ سے اپنے آخری مقالہ تک ملتوی کرتا ہے پھر فلیمنگ Fleming کا قول "الاشیاء تعرف باضدادھا۔" اسی طرح بعض اوقات کسی لفظ کے معنی اس کے اضداد کے معنوں سے واضح ہوتے ہیں۔ غیر شعور یعنی شعور کا فقدان یا عدم وجود، ہمارے تمام قواء کے تعطل پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا شعور ہماری وہ حالت ہے، جب ہماری ایک قوۃ یا تمام قواء کارفرما ہوتے ہیں۔ (مصنف)

شدت سے کے اختلافات تو یقیناً نفسی اور طبعی، دونوں اقسام اشیاء کی خصوصیات ہیں، لہٰذا محض ان کی بنا پر ان کی تعریف نہیں کی جا سکتی، نہ ان کی بنا پر ہم ان دونوں میں فرق کر سکتے ہیں۔ لیکن شعور کو صرف مدارج ہی سے متصف نہیں کیا جاتا، بلکہ اعمال شعور، احوال شعور، مشمولات شعور، اور صورت شعور کی اصطلاحات بھی سننے میں آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان اصطلاحات سے مدارج شعور کے علاوہ اور بھی کچھ مدلول ہوتا ہے۔ ادراک کرنا، یاد کرنا، مقابلہ کرنا، خواہش کرنا، فیصلہ کرنا، وغیرہ اعمال شعور کی مثالیں ہیں۔ اب یاد کرنے کا شعور یا "خواہش کرنے کا شعور" وغیرہم کے جملے تو عجیب وغریب معلوم نہیں ہوتے کیونکہ خود اپنا شعور رکھنے والی ذات کے لئے اس قسم کا تفکر ہی وقوف ممکنات سے ہے۔ لیکن شعور کا کسی چیز کی خواہش کرنا یقیناً عجیب چیز ہے۔ ایک خود اپنا شعور رکھنے والا شخص یہ نہیں کہتا، کہ "میرا شعور یاد کرتا ہے، یا خواہش کرتا ہے" بلکہ وہ کہتا ہے، کہ "میں ایسا کرتا ہوں"۔ لہٰذا اگر فعلیت تجربہ کرنے والی ذات میں ہوتی ہے، تو پھر اس فعلیت کو شعور کی طرف کیوں منسوب کیا جائے؟ شعور تو آخر کار مجرد اصطلاح ہے۔ یہ ایک ذی شعور ہستی نہیں، بلکہ ذی شعور ہونے کی حالت ہے، جو ذی شعور ہستی کو بھی متضمن ہے۔

اس سوال کا جواب واقعات تجربہ میں نہیں، بلکہ ان واقعات کے متعلق نفسیاتی نظریات کی تاریخ میں ملیگا۔ یعنی یہ کہ یہ جواب دیکارت کے اس عقیدے سے خلاف ردعمل میں ملے گا، کہ تجربہ ایک "ذی فکر شے" کے شئون کے سوا اور کچھ نہیں۔ خیال یہ تھا، کہ ذی شعور جوہر سائنس کے حدود سے باہر ہے، لیکن اس کے شئون پھر بھی ان حدود کے اندر ہی سمجھے گئے۔ بالفاظ دگر، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ذہن کی کارتیزی تحلیل تو باقی رہی، اگرچہ اس کا فلسفۂ ذہنی مسترد کر دیا گیا۔ یہ طرز عمل بہت ہی سادہ اور ابتدائی تھا، کیونکہ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، شعور کے نام نہاد شئون بذات خود نہ ذی شعور ہیں، نہ فاعل، اور موضوع، یا معروض ہیں سے کسی ایک کے صریحی اقرار کے بغیر یہ بے معنی ہیں۔ اب صرف دو راستے کھلے ہوئے تھے۔ بعض ماہرین نفسیات نے

تجربہ کرنے والی ذات، اور اس کے ساتھ جوہر، کو تو حذف کیا، اور شعور کو ایک شخص کی شکل دے کر، تجربہ کرنے والی ذات بنا دیا۔ یہی وہ ماہرین ہیں، جو نہایت آزادی کے ساتھ اعمالِ شعور اور احوالِ شعور کا ذکر کرتے ہیں، اور ہم سے کہتے ہیں، کہ "ہر شخص جانتا ہے، کہ شعور کیا ہے"!

ماہرینِ نفسیات کی دوسری جماعت نے اس گم شدہ حقیقت کو معروض میں سے نکالا۔ اس جماعت نے پہلے تو تمام "شئون" کو تصورات یا احضارات میں تحویل کیا، اور پھر ان "ذہنی مواد" اور اس کے تعامل سے ایک طرح میکانکی اور کیمیاوی طریق سے تجربہ کی عمارت کھڑی کی[1]۔ "شمولاتِ شعور" اس جماعت کا تکیہ کلام ہے۔ اکثر وہ کہتے ہیں، کہ شعور کا ایسا شمول "صورتِ شعور" پر بھی دلالت کرتا ہے۔ ان کا یہ کہنا اس قول کے مساوی ہے، کہ یہ شمول ایک ذی شعور ذات پر بھی دال ہے۔ لیکن وہ اپنے طریقِ بحث سے مجبور ہو کر اس ذی شعور ذات کے اقرار کے حذف کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ذات اس شمول کے وجود کی ایک "عام شرط" ہے نہ کہ خود اس شمول کا حصہ۔ لیکن ان کی یہ بحث نفسیاتی نقطۂ نظر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ تجربی نفسیات کو طبعی، یا معروضی، سائنس کی تقلید کرنی چاہئے۔ لیکن یہ ممکن نہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں کے نقاطِ نظر، جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ ماہرِ طبیعیات جو زبان استعمال کرتا ہے، وہ تو صرف یہ ہے کہ ب، ج یا د موجود ہے۔ لیکن ماہرِ نفسیات صرف یہ کہہ کر کہ اس قسم کے احضارات، یا حسیات، یا حرکات، گویا یہ قائم بالذات ہستیاں ہیں، موجود ہیں، اپنے نقطۂ نظر کی خصوصیات کو واضح نہیں کر سکتا۔ اس توضیح کے لئے

---

[1] اس عقیدہ کے لئے میں نے احضاریت Presentationism کا نام تجویز کیا ہے۔ یہ اکثر احساسیت Sensationism یا تلازمیت Associationism کہلاتا ہے۔ اس کا پہلا نام تو اس لئے پڑا کہ احساسات وہ عناصر یا ذرات سمجھے جاتے ہیں، جن سے "شمولاتِ شعور" مرکب ہوتے ہیں۔ اور دوسرا نام اس لئے کہ ان عناصر کا اجتماع اُن عناصر میں ایک طرح کے "اتصال" کا نتیجہ ہوتا ہے، جو متقارن ہیں، اور اُن عناصر کی کشش کا جو باہمی ہے۔ (مصنف)

اس کے تمام بیانات بالضرورت (اور ہمیشہ ضمناً یا صریحاً) اس شکل کے ہوتے ہیں، کہ ایک تجربہ کرنے والا فرد یہ یہ احضارات، اس اس طرح کی حسیات رکھتا ہے، اور اس اس طرح کے افعال کرتا ہے۔ یہی "صورت شعور" ہے۔ اس کو حذف کرنا ایک ذات کے تجربہ کو بالکل نظرانداز کرنا اور اس چیز کا خاتمہ کرنا ہوگا، جو نفسیات کی خصوصیت امتیازی ہے۔ جب شمول کے "اطلاقی افتراض" کا خاتمہ ہو جاتا ہے، تو یہ شمول نفسیاتی معنوں میں شمولِ شعور نہیں رہتا۔

تجربے کی صورت، اور طریقے کا سوال

(۶) تجربہ پر مناسب بحث کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ ان دونوں متبادل عقائد کی ایجابی باتوں کو یکجا کر دیا جائے۔ نام نہاد اعمال شعور، اور احوال شعور، محض شئون ہی نہیں، بلکہ ان سے ایک کارکن اور اثر پذیر ذات پر بھی دلالت ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو جس قدر زیادہ واضح کیا جائے گا، یہ بحث اتنی قدر صاف ہو جائے گی۔ پھر اگرچہ یہ ضروری نہیں، کہ شمولاتِ شعور ذات کے افعال، یا تاثرات ہی ہوں، تاہم یہ اسی صورت میں معروضات نہیں بن سکتے۔ لیکن شمول بننے کے لئے لازمی ہے، کہ یہ کسی ذات کے لئے معروضات ہوں۔ لہٰذا صورت شعور، کو شعور، اور غیر شعور کا بلحاظ شدت، مقابلہ کرنے سے بیان نہیں کیا جا سکتا، اور نہ اس کو نفسی واقعات اور طبیعی واقعات، یعنی غیر ممتد اور ممتد، سے مقابلہ کرنے سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ کسی ایسی واحد اصطلاح کے لئے جو ذات اور ماسوائے ذات کی ثنویت پر دال نہ ہو، اور جو واحد اصطلاح کہ اس ثنویت کو سادہ ترین طور پر تسلیم کرتی ہے، وہ تجربہ ہے۔ یہ ہم کو معلوم ہی ہے، کہ تجربہ صرف، اور اولی طور پر، واقوفی نہیں ہوتا۔

پیچیدہ ترین تجربہ جس سے ہم واقف ہیں، خود ہمارا تجربہ ہے۔ پھر جس طرح ہم انسان سے نیچے اتر کر اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں، اور ان سے نیچے ادنیٰ دودھ پلانے والے جانوروں، اور پرندوں، پھر رینگنے والے جانوروں،

اور مچھلی تک پہونچتے ہیں، اسی طرح یہ تجربہ سادہ تر ہوتا جاتا ہے لیکن حیاتِ حیوانی کے سلسلے کی آخری کڑی تک پہونچنے سے بہت پہلے ہی سوال پیدا ہو جاتا ہے، کہ اس میں تجربے کا وجود ہوتا، کہ نہیں؟ یعنی یہ کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تجربہ عضوی ارتقا کے بہت بعد پیدا ہوتا ہے، اور یہ کہ انسانی تجربہ ایک طویل، اور ترقی پذیر سلسلے کی آخری کڑی ہے۔ اب تدریجی ارتقا کے تخیل نے نفسیات جدیدہ پر یقیناً بہت بڑا اثر ڈالا ہے۔ لہٰذا یہ امر کچھ بہت تعجب خیز نہیں رہتا، خصوصاً اس وقت جب ہم نفسیات قدیمہ کے نقائص کو یاد کرتے ہیں، کہ آج کل اکثر کوشش کی جاتی ہے، کہ نفسیات کا مطالعہ تاریخی، یا جیسا کہ اکثر اسے کہا جاتا ہے، تخلیقی طریقہ کے مطابق کیا جائے۔ حیاتیات میں تو یہ طرزِ عمل ممکن ہے، کیونکہ وہاں ایک خلیہ والے کیڑے سے لے کر انسان تک ہر حیوان، بصورت عضویہ کے، موجود ہوتا ہے لیکن جس تجربہ تک ہماری براہِ راست رسائی ہے، وہ صرف ہمارا اپنا تجربہ ہے، اور اس کی پیچیدگی کے باوجود یہی وہ چیز ہے، جس کا ہم کو سب سے پہلے، اور بہترین، علم ہوتا ہے۔ تجربہ کی ادنیٰ صورتیں، یا وہ جو سادہ سمجھی گئی ہیں، ہمارے علم میں بعد میں آتی ہیں، اور ان کے متعلق ہمارا علم قلیل بھی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس فرق سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی انسانی تجربے کو ایک طویل، اور بالکل خارجی، ارتقا کا انجام سمجھ کر بحث کرنے میں بڑے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں۔ ہمارا نقطۂ آغاز تو یقیناً عضویاتی ہے، یعنی وہ چیز، جسے استعارۃً "عضوی کردار" کہتے ہیں۔ "عضوی کردار" سے مراد عضویہ کی ماحول سے وہ مطابقت ہے، جو خالصۃً اور کُلّاً عضویہ کی ساخت سے معیّن ہوتی ہے، اور جس کی خودکار اور غیر متغیر نوعیت کی وجہ سے میکانکی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ پھر بعد میں میکانکی تعبیر و تاویل کی خامیاں چھپانے کے لئے اس میں آہستہ آہستہ نفسیاتی تصورات داخل کئے جاتے ہیں۔ اب کردار کی خودمختاری، اور مختلف حالات میں اس کے مختلف تطابق، سے پتا چلتا ہے، کہ یہ مشین کم و بیش، اپنے قابو میں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح غیر محسوس طور پر اصلی حیاتیات سے اصلی نفسیات یعنی امیبا کے ذی حیات تخم مایہ[1] سے انسان کے ذی حیات تجربے میں داخل ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن یہ نفسیات اضطراری یا احساسی قسم کی ہے، کیونکہ اس قسم کی نفسیات بہت جلدی ان عضویات کے مساوی ہو جاتی ہے، جس سے اس کا آغاز ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس طرح ایک بہت ہی بری قسم کی عضویاتی نفسیات پیدا ہوتی ہے، جس میں عضویاتی اور نفسیاتی تصورات ہمیشہ ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں، اور جس میں اسی وجہ سے دو غلے تصورات کی کمی نہیں ہوتی۔ اگر معلوم سے مجہول کی طرف جانے کا ضابطہ صحیح ہے، تو انسانی تجربہ سے شروع ہونے والی تحلیلی نفسیات مجموعی تجربے کی تکوین پر بحث کرنے، اور نفسیات کو عضویات کے ساتھ لانے کی ہر کوشش پر مقدم ہونی چاہئے۔ اور جب نفسیات فلسفہ یا دینیات کی محض ایک تحتانی شکل نہیں سمجھی جاتی، بلکہ اس کا مطالعہ سائنٹفک غیر جانبداری کے ساتھ کیا جاتا ہے، تو خوش قسمتی سے انسانی تجربے کے حدود کے اندر ہی اکثر واقعات ایسے مل جاتے ہیں، جو اگرچہ بہت مدت تک بے معنی یا غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کئے جاتے تھے، لیکن ان میں سے بعض مسائل، مثلاً جبلت، پر ایسی روشنی پڑتی ہے، جو محض حیاتیات سے کبھی نہ پڑ سکتی تھی۔ اصلیت یہ ہے، کہ طریقہ کے انتخاب کا تو سوال پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ہر صورت میں عضویاتی نفسیات اور نفسیات دونوں کو خود ہمارے تجربہ کے واقعات اور تمثیلات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔

نفسیات کا نقطۂ نظر بحیثیت انفرادیت کے

(۷) اس تمام بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں، کہ نفسیات کی تعریف کسی خاص موضوع بحث کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی، جیسے کہ مادی علوم مثلاً

---

[1] Protoplasm

معدنیات، یا حیاتیات، کی ہو سکتی ہے۔ لیکن پھر بھی چونکہ یہ کسی نہ کسی طرح تجربہ پر بحث کرتی ہے، لہٰذا یہ عام معنوں میں مجرد علم نہیں۔ اگر اس کی تعریف ضروری ہی ہے، تو پھر یہ تعریف اس نقطۂ نظر کے مطابق ہوگی جس سے اس تجربہ پر بحث ہوتی ہے۔ اس نقطۂ نظر کو بعض اوقات فردی کہتے ہیں، اور علوم مادیہ کے نقطۂ نظر کو اس کے مقابلہ میں عمومی کہتے ہیں۔ لیکن ان دونوں کو ان معنوں میں "معروضی" ہی کہنا چاہئے کہ یہ سب کے لئے صحیح ہوتے ہیں۔ یعنی یہ ان تصدیقات پر مشتمل ہوتے ہیں، جن کو کانٹ تصدیقات تجربہ کہتا ہے۔ نفسیات کسی معنوں میں بھی سوانح عمری نہیں، نہ یہ وہ سوانح عمری ہے، جس میں مختصات شخصی، یا تلونات مزاج کا ذکر ہو، نہ یہ اس قسم کی چیز ہے، جو صرف ایک ذات کے لئے دلچسپ اور بامعنی ہو، اور دوسروں کو اس سے اطلاع نہ دی جا سکے۔ لاک، برکلے، ہیوم بجا طور پر متہم کئے جاتے ہیں، کہ انہوں نے علم کی تنقیدی تحقیق کو ایک نفسیاتی مسئلہ سمجھا، اور فردی ذہن کا مطالعہ صرف اسی مشغلے کی خاطر شروع کیا۔ لیکن پھر بھی ان کا نقطۂ نظر خود نفسیات کے لئے مناسب تھا۔ ان کے فلسفہ کی ناکامی کسی قدر یقینی کیوں نہ ہو، اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ جس طرح ہم لاک سے ہیوم اور ان کے موجودہ قائم مقاموں کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح نفسیات برابر ترقی کرتی جاتی ہے۔ لاک کہتا ہے "کہ تصور سے اس کی مراد ہر وہ چیز ہے، جو انسان کے فکر کرنے (یعنی ذی شعور ہونے) کے وقت فہم کا معروض ہوتی ہے"۔ لیکن تصورات کے ایسے دائرے کے اندر بند ہو کر وہ اس دنیا کے متعلق اپنے علم کی توجیہ نہ کر سکا، جس کو اس نے اس دائرے کے باہر، اور اس سے آزاد فرض کیا۔ اگرچہ اس نے ان تصورات میں سے بعض کو بہت عمدگی اور خوبی سے بیان کیا، لیکن وہ اس کلی عالم اشیا کے متعلق اپنے عقاید کے جواز کو ثابت نہ کر سکا، جس سے اس کے خیال کے مطابق، بعض تصورات وصول ہوتے ہیں۔ اس میں اس کی حالت بالکل رابنسن کروسو کی سی تھی۔ بعض عجیب و غریب اشیاء پر کر

اس کے جزیرے کے کنارے آلگتی تھیں، ان ہی سے وہ براعظم کی وجود کو فتح کر سکتا تھا، لیکن خود اس جزیرے کے چپے چپے کو وہ نہایت عمدگی سے دیکھ بھال سکتا تھا۔ لہذا برکلے نے بقول پروفیسر فریزر، لاک کے فرضی بیرونی دائرے کو ہٹایا، اور اس طرح اس نے نفسیاتی نقطۂ نظر کو پہلے سے زیادہ صاف کر دیا۔ اسی وجہ سے هیوم کا یہ قول بالکل درست ہے کہ "برکلے کے دلائل کا کوئی جواب نہیں"، لیکن اس کے ساتھ ہی علمیاتی مسئلہ اب بھی اتنا ہی امید سوز رہا، جتنا کہ پہلے تھا۔ اس بنا پر هیوم کا یہ قول صحیح ہے، کہ اس کے دلائل "اذعان بخش نہیں"۔ جن واقعات پر ماہر نفسیات بحث کرتا ہے، ان سب کے متعلق کہا جا سکتا ہے، کہ ان کا وجود ان کے ادراک پر موقوف ہے، اس وجہ سے کہ یہ تمام واقعات داقعات۔ احضار، یا بقول لاک، "تصورات" ہیں، یا ایسے معروضیات ہیں، جو موضوع پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم میں شعور پیدا ہونے سے قبل ہمارے لئے دنیا کا وجود نہ تھا، اور اگر ہمارا شعور ختم ہو جائے، تو یہ دنیا بھی ہمارے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ اگر ہم اندھے پیدا ہوتے، تو ہمارے لئے رنگ کا وجود نہ ہوتا، اگر بہرے پیدا ہوتے، تو آواز معدوم ہوتی، اگر مخبوط الحواس پیدا ہوتے، تو یہ دنیا بے معنی ہوتی۔ مختصر یہ کہ نفسیات کسی طرح بھی فرد سے متجاوز نہیں ہو سکتی۔

لیکن اگرچہ برکلے کا یہ نقطۂ نظر نفسیات کا نقطۂ نظر ہے، تاہم اول تو نفسیات اس طریقہ کے ساتھ مرہون نہیں، جس کو لاک اور برکلے نے اختیار کیا، اور دوسرے اس کو احضارات اور موضوعی تغیرات، جس میں یہ احضار شامل ہوتے ہیں، کے کار تیرہی خلط مبحث سے دست بردار ہو جانا چاہئے۔ نفسیات صرف مطالعہ باطن کے طریقہ سے محدود نہ ہو کر بھی فردی ہو سکتی ہے۔ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو ماہر نفسیات کو اس مواد کے استعمال سے باز رکھے، جو اس نے دیگر اشخاص، بچوں، ادنی حیوانات، اور مجانین کے مشاہدات سے حاصل کیا ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس کو ماہر لسانیات یا ماہر عضویات، سے مشورہ کرنے سے باز رکھے، بشرطیکہ وہ ان واقعات کی

نفسیاتی اہمیت کو واضح کر سکے، جو نفسیات سے کوئی بلا واسطہ تعلق نہیں رکھتے۔ لیکن یہ واقعات خواہ کسی طریقے، اور کسی ذریعہ، سے حاصل کئے جائیں، نفسیاتی اہمیت رکھنے کے لئے ان کے متعلق یہ سمجھنا ضروری ہے، کہ یہ کسی ایک شخص کے تجربے کے اجزا ہیں۔ صرف انہیں معنوں میں "آسمان کا تمام ساز و سامان" نفسیات سے تعلق رکھ سکتا ہے لیکن اور معنوں میں یہ چیزیں نفسیات کے دائرے سے خارج ہیں۔

لہٰذا ہم نفسیات کی تعریف کرتے ہیں، کہ یہ ایک فرد کے تجربے کا علم ہے۔ تجربے سے ہماری مراد صرف' اور اولی طور' پر وقوف ہی نہیں، بلکہ طلبی فعلیت' یا کردار بھی ہے۔

باب دوم

عام تحلیل

نفسیات اور علمیات

(۱) ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ تجربے کی پہلی عام تحلیل کرنے کی کوشش میں ہم کو ایک فرد انسانی کے تجربہ سے شروع کرنا پڑتا ہے، کیونکہ صرف اسی کو ہم براہ راست جان سکتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے اب ہم کو اس "ناقابل تحویل اقل" کو متعین کرنا ہے، جو ہر تجربہ میں شامل ہوتا ہے۔ بالفاظ دگر اب ہم کو اس تصور تک پہونچنا ہے، جو خود ہمارے تجربہ پر بھی قابل اطلاق ہے، اور تجربہ کی اور صورتوں پر بھی۔ Experience (تجربہ) کے لغوی معنی علمی واقفیت، اور کوشش، کے ہیں۔ ان کے علاوہ آزمائش، اور بالعموم متواتر آزمائشوں، سے پیدا ہونے والی کامیابی اور مہارت بھی اس کے معنی میں شامل ہے۔ نفسیات متقابلہ پر بعض مصنفین تجربہ کے یہی معنی لے کر اس کو حیات نفسی کا معیار قرار دیتے ہیں۔ بیل اور گدھا اپنے مالک کو پہچانتے ہیں، لہذا وہ اس کو دیکھ کر دوڑے آتے ہیں۔ لیکن چیونٹی اور مکھی کے متعلق خیال ہے، کہ وہ کچھ سیکھ نہیں سکتیں۔ لہذا ان کی حیرت انگیز جبلی مہارت کے باوجود انہیں، ذکاوت کے معنوں میں، خود کار مشینیں ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، کہ یہ معیار ایجابی سمت میں تو قطعی ہے، لیکن سلسلہ یہ کہاں تک کام میں آسکتا ہے، اس کا فیصلہ بعد میں ہوگا۔ سر دست ہم کہیں گے کہ

اعتبار سے ماہر فلسفے کے عمل کا نام تجرید ہے۔ اب اس ایجابی معیار کی بعض باتوں کو معلوم کرلینا مفید ہوگا۔ سب سے بڑی دلالت بلاشبہ تو وہ ہے کہ جس کو ہم نفسیات کی زبان میں موضوع و معروض کی ثنویت کہتے ہیں، اور اس پر ہم گزشتہ باب میں بہت زور دے چکے ہیں۔ اب اگر ہم اس تعلق کو اس نظر سے دیکھیں، جس سے کہ نفسیات متقابلہ کا ماہر دیکھتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادہ تر عضویہ اور ماحول کے حیاتیاتی تعلق کے مشابہ ہے۔ عضویہ کی وحدت نفسیاتی موضوع کے مقابل ہے، اگرچہ یہ اس کے ہم معنی نہیں۔ پھر ماحول اور اس کے تغیرات کے مقابلہ میں ہر دم بدلنے والا معروضی سلسلہ، یا جیسا کہ اس کو اکثر کہا جاتا ہے "کلی معروض" ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ دونوں ہم معنی نہیں۔ فردی تجربہ کو کلیتہً موضوعی سمجھنے کی غلطی اس دوگانہ مطابقت سے اور زیادہ روشن ہوجاتی ہے۔ اسی کے ساتھ ہی فہم عامہ کی سادہ موجودیت (Naive Realism) کی صداقت کو معلوم کرنے میں بھی اس سے مدد ملتی ہے۔ اب چونکہ یہ باتیں نفسیات اور علمیات کے تعلق سے بہت اہم رابطہ رکھتی ہیں، لہٰذا ان کو اور زیادہ واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

بعض فلاسفہ نے شئے کو محض اضافات کا نقطۂ اجتماع قرار دیا ہے۔ ایسا کرنا بالکل ناجائز ہے، لیکن یہ فرض کرنا بھی اتنا ہی بیجا اور غیر مباح ہے، کہ اگر اس کو ان اضافات سے بالکل علیحدہ کرلیا جائے، جو اس میں اور دیگر اشیا میں ہوتے ہیں، تو یہ بھی بذات خود کوئی معین چیز رہے گی۔ ماہر طبعیات سے اس غلطی کا ارتکاب نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کے لئے عمل اور ردعمل بالکل لازم و ملزوم ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک کوئی مادی نظام خود اپنے اوپر کوئی عمل نہیں کرسکتا۔ ماہر حیاتیات بھی اس غلطی کا مرتکب نہیں ہوسکتا، کیونکہ اُس کے خیال کے مطابق عضویہ اور ماحول ہمیشہ ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔ لیکن نفسیات میں یہ انفصال بہت نمایاں ہے۔ یہاں احضارات موضوعی تغیرات سمجھے جاتے ہیں، اور اسی وجہ سے فلسفہ کے اُس مذہب کی تمام مایوس کن مشکلات پیدا ہوتی ہیں جس کو فاعلی تصوریت کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ

معروضی تغیرات ہمیشہ فردی تجربہ کا ایک جزو ہوتے ہیں، لیکن یہ بالواسطہ، یا بلا واسطہ معروضی تغیرات، یا معروضی سلسلۂ میں موجودہ، یا آئندہ تغیرات سے ساتھ لازم ملزوم ہوتے ہیں۔ اگر تجربہ بالکلیہ موضوعی ہوتا، تو صرف یہی نہیں، کہ خود "موضوعی" کی اصطلاح بے معنی ہو جاتی، اور معروضی کا تخیل ہی پیدا نہ ہوتا، بلکہ یہ باقی ماندہ کل بالکل غیر تشخصی رہ جاتا، اگرچہ اس کو "اطلاقی تکون" کہ سکے۔ اس صورت میں (Solipsism) تک کہلانے کا مستحق نہ ہوتا، اور حقیقی تجربہ تو اس کو کسی صورت میں بھی نہ کر سکتے۔ لہذا فہم عامہ کا یہ عقیدہ بالکل صحیح ہے، کہ جہاں کہیں تجربہ منتج کیا جا سکتا ہے، وہاں ایک فاعل (جس کو ہم ذات کہتے ہیں) کا ہونا ضروری ہے، جو ایک حقیقت کے ساتھ تعامل کرتا ہے، جس کو ہم "عالم" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس کا یہ خیال بھی درست ہے، کہ جس عالم کو ہم میں سے ہر ایک براہ راست جانتا ہے، وہ رنگ دار، آواز پیدا کرنے والا، اور قابل لمس، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ صفات مخصوصہ رکھنے والا ہے۔ لیکن سادہ موجودیت کا یہ افتراض، کہ وہ عالم جس کو ہر ایک جانتا ہے صرف جاننے کے وقت جاننے والے سے آزاد رہتا ہے، بہت مشکوک ہے۔ یہ افتراض فردی تجربہ کی حدود سے باہر ہے، اور اس نقطۂ نظر میں پیدا بھی نہیں ہوتا، بلکہ کہنا چاہئے، کہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔

موضوعی عنصر کی فردیت و وحدت کے مقابلے میں بالکل اسی طرح کی فردیت و وحدت معروضی عنصر میں ہوتی ہے۔ ہر ایغو اپنا باہم نسبت غیر ایغو رکھتا ہے۔ لائبنتز[1] کا عقیدہ، کہ "ہر ایک مونادہ[2] ایک ذی حیات آئینہ ہے، جو اپنے نقطۂ نظر کے مطابق تمام کائنات کو منعکس کرتا ہے" چند بدیہی جملہ ہائے شرطیہ کے ساتھ ہم میں سے اکثروں کے لئے اس کی مثال بن سکتا ہے۔ لائبنتز نے ایک نکتہ پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا ہے، جس پر

۱ـ Leibnitz

۲ـ Monad

ماہر نفسیات کا زور دنیا بھی بہتر ہوگا۔ لائبنتز اپنے مندرجہ بالا قول سے پہلے کہتا ہے:" چونکہ دنیا ایک مَلا[1] ہے، لہٰذا تمام اشیا ایک دوسرے کے ساتھ ملی ہوئی ہیں، اور ہر ایک جسم دوسرے پر، فاصلے کے کم و بیش مطابق عمل کرتا ہے، اور اس کے عمل سے متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے ہر ایک موناد ایک ذی حیات آئینہ ہے...... وغیرہ"۔ اس طرح موضوع و معروض، یا ایغو و غیر ایغو، صرف منطقی معنوں میں تمام کائنات نہیں، بلکہ یہی اصلی کائنات ہے، بہ حیثیت اس کے، کہ بقول لائبنتز "جو شخص کہ تمام کو دیکھتا ہے، وہ ان میں سے ہر ایک میں ان واقعات کو معلوم کر سکتا ہے، جو ہر جگہ واقع ہو رہے ہیں"۔ اگرچہ ہر فردی تجربہ بے نظیر ہوتا ہے، تاہم ایغو ۱ جس قدر زیادہ مشابہ ایغو ۲ کے ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ مشابہت غیر ایغو ۱ اور غیر ایغو ۲ میں ہوتی ہے۔ اور یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے، کہ غیر ایغو ایغو کا تکملہ کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک معیّن حد کے پرے کائنات دونوں ایغو کے لئے اس قدر مشابہ ہو جائیں گی، کہ اس میں فرق نہ ہو سکیگا۔ لائبنتز اگر اس اصلی کائنات کو ہر فرد کے تجربہ کا معروضی عنصر کہہ سکا، تو صرف اس طرح، کہ اس نے "مبہم ادراک" کے اس بیرونی علاقہ کو اس میں شامل کر لیا۔ لیکن، جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ "صاف ادراک" کے محدود میدان کے علاوہ ایک غیر محدود "وسعت" احضاری سلسلہ کی ہوتی ہے، جو اس محدود میدان سے باہمہ سر واقع ہے۔ پھر لائبنتزی مونادیت اس غلط فہمی کو صاف کرنے میں بھی بہت مدد دیتی ہے، جو "میدانِ شعور" یا "تجربہ کے محدود مرکز" (یہ ایک بے ہنگم مگر قابل فہم اصطلاح ہے، جو ابھی حال ہی میں رائج ہوئی ہے) ایسی ہی اصطلاحات کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے! ان اصطلاحات کی دلالت یہ ہے، کہ شعور یا تجربہ ایسے رقبوں کی پچیکاری ہے جو ایک

---

[1] Plenum

[2] دیکھو باب چہارم بند (۶)۔

دوسرے کو خارج کرتے ہیں، یا پھر یہ کہ اس میں بہت سے ایسے منطقی حصے ہیں جو ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں۔ مختلف شعور اگرچہ ایک معنوں میں ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں، تاہم یہ اس طرح ایک دوسرے کو محدود نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگرچہ یہ بلحاظ نقطہ نظر نسبتہً مختلف ہوتا ہے، تاہم یہ وہی اطلاقی کل ہے، جو ہر ایک کے لئے موضوعی اور معروضی عناصر میں منقسم ہو جاتا ہے۔

واقعات ذہن پر اس طرح نظر کرنے سے اس دھندلے پن کو رفع کرنے میں بھی مدد ملتی ہے، جو ماوراء موضوعی کی سی اصطلاحات کے معنوں میں پایا جاتا ہے۔ ماہر نفسیات کے لئے یہ اعتقاد رکھنا ضروری ہے، کہ کوئی تجربہ خالصتہً موضوعی نہیں ہو سکتا لیکن ماہر علمیات، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، فردی تجربہ کو موضوعی ہی کہتا ہے، کیونکہ یہ ایک خاص فرد کے لئے مخصوص ہوتا ہے۔ یہ لوگ "معروض" کی اصطلاح کو عمومی تجربہ تک محدود رکھتے ہیں، جس کے معروضات ہر تجربہ کرنے والے کے لئے ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی سے احساسی علم اور فکری علم کا قدیم تخالف پیدا ہوتا ہے، اور یہی تجربیت اور عقلیت کی اس ثنویت کا باعث ہے، جس کو کانٹ نے منطقی تحلیل سے ختم کرنے کی کوشش کی۔ اس تحلیل کو نفسیاتی تحقیق سے مکمل کرنے کی کوشش میں ہمیں "موضوعی" اور "ماوراء موضوعی" کی اصطلاحات بہت مفید ثابت ہوتی ہیں۔ نفسیات کے مسائل میں سے ایک یہ ہے، کہ تجربہ یا علم کی ایک سطح سے دوسرے کی طرف ترقی کے مختلف مدارج و مراحل کی تعیین کرے۔ ریڈ کہتا ہے، کہ "جب دس آدمی سورج یا چاند کو دیکھتے ہیں، تو ہر ایک آدمی ایک ہی خاص شے کو دیکھتا ہے"۔ لیکن ہیملٹن کا خیال ہے، کہ یہ بیان فلسفیانہ نقطہ نظر سے صحیح نہیں۔۔۔۔ حقیقت یہ ہے، کہ ان میں سے ہر ایک شخص ایک مختلف شے کو دیکھتا ہے۔ معروضات حواس اور وہ موجودات جو بلاواسطہ علم کی حدود سے پرے ہوتی ہیں، ادراک سے نہیں، بلکہ عمل

[illegible]

کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے ہمارے پیش نظر سوال یہ ہے کہ تجربہ کرنے والے افراد کس طرح اس باطنیت یا "نوریت" سے پرے" جاتے ہیں، جس سے تجربہ شروع ہوتا ہے؟ ہیملٹن جواب دیتا ہے "عمل استدلال سے" یہ بالکل صحیح ہے، لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے اس عمل سے قبل ایک اور عمل ہوتا ہے، کیونکہ یہ واقعہ صحیح ہے، ضرورۃً صحیح ہو یا نہ ہو، کہ استدلال اجتماعی تعامل کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اجتماعی تعامل فردی تجربہ کو بداہتہً فرض کرتا ہے، اور اس پر موقوف ہوتا ہے پھر یہ بھی تسلیم کیا جائیگا کہ کانٹ نے اس حقیقت کو آئینہ کردیا ہے کہ محض صوری استدلال، جوہر، علت، اور غایت کے مقولات مہیا کرنے کے لئے کافی ہے، اور ان ہی مقولات سے ہم ادراکی تجربہ سے گزر کر اس وسیع تر تجربہ تک پہونچتے ہیں، جو اس ادراکی تجربہ کے اوپر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ نفسیات دعویٰ کرسکتی ہے، کہ وہ یہ واضح کرچکی ہے، کہ یہ مقولات تفکری شعور ذات کا نتیجہ ہیں، اور یہ تفکری شعور ذات اجتماعی تعامل کا پہلا ثمرہ ہے

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس طرح کا تعامل موضوع اور معروض کے درمیان اس مشترک حصہ کو فرض کرتا ہے، جس کی توجیہ کرنا اس کا کام ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر ہر موضوع اپنے ہی تجربہ تک محدود ہوتا ہے، تو پھر یہ بین الموضوعی تعامل پیدا ہی کس طرح ہوتا ہے۔ اگر بین الموضوعی تعامل سے قبل عقلی ترکیب کی طرف کوئی ترقی ممکن نہیں، تو ظاہر ہے، کہ وہ تعامل پیدا ہی نہیں ہوسکتا، جو احساسی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز کو فرض کرتا ہے[1]۔ لائبنز نے تجربہ کو "نقطۂ نظر" سے تشبیہہ دی۔ اس تشبیہہ سے ایک تمثیل ہمارے ذہن میں آتی ہے اور اسی کو ہم بطور مثال کے استعمال کرتے ہیں۔ اگر کوئی

---

[1] اور اسی توسط کے فقدان کی وجہ سے کانٹ کے "علم انسانی کے دو تنے، جو شاید ایک مشترک لیکن ہمارے لئے غیر معلوم، جڑ سے پیدا ہوتے۔ علمیات کو حس اور فہم کی قدیم ثنویت میں کم و بیش الجھا ہوا چھوڑ گئے ہیں"۔ (مصنف)

ماہر علم نجوم آسمانوں کے متعلق مشاہدات کو دیگر ستاروں پر بسنے والے ماہرین
علم نجوم سے حاصل کر سکتا ہے تو وہ مجمع النجوم کا تین ابعاد میں نقشہ تیار کر سکتا، تاہم
اس وقت وہ یہ نقشہ صرف دو ابعاد میں تیار کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک کہ وہ
بادو جیزے مرکز آفتاب کے تعلق سے ان گردیش کے ستاروں کے
اختلاف کو معلوم نہ کرے، جو زمین کی دو متخالف جگہوں سے نظر آتا ہے، اس
وقت تک اس کو کوئی ایسی چیز دستیاب نہیں ہوتی، جس کے ذریعہ سے وہ
نزدیک کے ستاروں کو کروڑوں میل دور کے ستاروں سے متمیز کرے، یا
ان سطیات کو سمجھ جائے، جو اس کو حاصل ہو سکتے ہیں۔ جب تک کہ وہ مرکز
زمین کے تعلق سے آفتاب کے اختلاف مقام کو متعین نہ کرے، اس وقت تک
مرکز آفتاب کے تعلق سے ستاروں کے اختلافات مقامات ناممکن الحصول
ہیں۔ اسی طرح ہم بھی کہہ سکتے ہیں، کہ زیادہ عام "اختلاف مقام" اس چیز کو فرض
کرتا ہے جسے "خاص اختلاف مقام" کہا جا سکتا ہے، اور یہ بھی معروض و
موضوع کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اس طرح کا "خاص اختلاف مقام"،
یا اپنے ہم جنس کے متعلق واقفیت، زبان میں وسیع امتداد کا بلاواسطہ نتیجہ
ہوتی ہے، اور یہ امتداد ادراک اور حافظے میں فرد کی ترقی سے پیدا ہوتا
ہے۔ جب اس طرح اس کی ذات ایک معروض بن جاتی ہے، تو جو معروضات
اس سے مشابہ ہوتے ہیں، وہ دیگر ذوات بن جاتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا
بالکل یقین ہونا چاہیے، کہ ایک نیک نفس، غیر متمدن شخص کا دفادار رکھتا
اسی قدر کم Solipsist ہے، جتنا کہ اس کا لک۔ حقیقت یہ ہے، کہ حیاتیاتی
شہادت کی بنا پر تو دعوی کیا جا سکتا ہے، کہ اجتماعی عنصر ابتدائی صورت
میں بہت پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ عضویاتی سنوں میں شہوانی اختلاط سوائے
ادنی ترین میٹازوا[1] کے تمام جانوروں میں پایا جاتا ہے۔ بچے، اور مخالف
جنس کے فرد کی طرف کشش کیڑوں میں بہت عام ہے۔ اس کے

---

[1] Metazoa

علاوہ سرد خون والی مچھلیوں میں سٹکل بیک[1] کی اپنے رقیبوں سے لڑائی، مادہ کو اس گھونسلے کی طرف، جو اس نے تیار کیا ہے، جانے کے لئے قید کن داؤ پیچ، اس کے اردگرد اس کا شہوت انگیز رقص، پھر اس گھونسلے کی نگہبانی، جس میں اس نے مادہ کو رکھا ہے، روزمرہ کے مشاہدات ہیں۔" پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں میں نہ صرف یہ کہ شہوانی زندگی کے یہ نفسیاتی پہلو وسیع تر ہو جاتے ہیں، بلکہ والدین اپنے بچوں کو تعلیم دیتے ہیں، اور بچے والدین کی تقلید کرتے ہیں۔ یہاں تک کہا جا سکتا ہے، کہ زبان، یا کم از کم "زبانی ہیجان[2]" بہائم میں بھی بالکلیہ غائب نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس طرح عضویہ اور اس کا ماحول کے احساسی حسی[3] کی انضباطات بلحاظ پیچیدگی اور وسعت، عمومی ترقی کرتے ہیں، اسی طرح اپنے ہم جنس افراد کے ساتھ اس کے تعلقات کے تنوع اور قرب میں خصوصی ترقی ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا، کہ تجربے کے ان پہلوؤں، جو فرد کے لئے محض معروضی ہوتے ہیں، اور ان پہلوؤں کے درمیان، جو دیگر ذوات سے تعلق رکھتے ہیں، کوئی انقطاع نہیں ہوتا۔ دیگر ذوات کے درجے کے حاصل ہو جانے کے بعد تجربہ کا کسی نہ کسی قسم کا تبادل ممکن ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ خلیج غائب ہو جاتی ہے، جو فلسفہ کے دو متخالف مذاہب موضوعی یا فردی، اور بین الموضوعی، یا عمومی تجربہ کے درمیان قائم کرتے ہیں۔

تجربہ کرنے والی ذات

(۲) اس تمہیدی علمیاتی بحث کو چھوڑ کر اب ہم نفس تجربہ کی نفسیاتی تحلیل کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس بات پر سب متفق ہیں، کہ تجربہ کے ابتدائی واقعات مندرجہ ذیل تین قضایا سے کم میں بیان نہیں ہو سکتے۔ "میں کچھ حسیت رکھتا ہوں"، "میں کچھ جانتا ہوں"، اور "میں کچھ کرتا ہوں"۔ لیکن یہاں ایک اہم سوال فوراً پیدا ہوتا ہے، جس پر نفس تحلیل کے مفہوم اور فوائد کی بحث ہے

---

[1] Stickleback (ایک قسم کی مچھلی)　　[2] (Linguistic Impulse)

[3] Sensori-motor

قبل غور کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے، کہ ان قضایا کے (نحوی) فاعل سے کیا مراد ہے؟ یہ قضیہ کہ "میں کچھ حسیت رکھتا ہوں" اس قضیہ کے ہم معنی نہیں، کہ "میں جانتا ہوں کہ میں کچھ حسیت رکھتا ہوں۔" یہ صحیح ہے، کہ میں تحسس کا دعویٰ اس تحسس کی طرف اشارہ کئے بغیر نہیں کر سکتا۔ لیکن ان دونوں کو ایک سمجھنا شعور اور شعور ذات کو خلط ملط کرنا ہوگا۔ بات یہ ہے، کہ خواہ ہم خود اپنے شعور کی تحلیل میں کوشاں ہوں، یا گائے کے شعور کو منتج کرنے میں، خواہ تلازم تصورات پر بحث کر رہے ہوں خواہ اظہار جذبات پر، ہر صورت میں ایک فردی ذات، یا "موضوع" ضرور ہوتا ہے۔ حسیات اور ارادات کا نام لینا ہی کافی نہیں۔ ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ کوئی فرد، یہ ایک آدمی ہو، یا گبریلا، یہ حسیات رکھتا ہے۔ بظاہر تو یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اکثر اسے یا تو فراموش کر دیا گیا ہے، یا اس کی تردید کی گئی ہے۔ یہ حقیقت فراموش تو اس طرح ہو گئی، کہ فلاسفہ یا تو تفاصیل و فروع میں پڑ گئے، یا انہوں نے متعدد مختلف قوا کو فرض کر لیا، اور ان میں سے ہر ایک قوۃ کو ایک فرد سمجھا۔ اس طرح اصلی فرد نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔ تردید اس کی اس بنا پر ہوئی کہ یہ کہنا کہ تمام نفسیاتی واقعات ایک تجربہ کرنے والی ذات سے تعلق رکھتے ہیں، یہ کہنے کے ہم معنی سمجھا گیا، کہ یہ ایک مخصوص روحانی جوہر سے تعلق رکھتے ہیں، جو بسیط ہے، "ناقابل فنا ہے" وغیرہ ذالک، اور اگر نفسیات کی غایت یہ ہے، کہ قابل علم اور قابل تصدیق واقعات کو منظم اور باقاعدہ صورت میں بیان کرے، تو ظاہر ہے کہ اس طرح کے افتراض کو نفسیات سے خارج کرنا ہی بہتر ہے۔

لیکن ہر قسم کی مذمت، اور ہر طرح کے انکار کے باوجود ذات، یا ذہنی شعور موضوع، کا تصور نفسیات پر ہر تصنیف میں صراحۃً یا کنایۃً موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ جبلت میں بھی موجود ہے، جو اس کو حقیقی اور واقعی سمجھتا ہے، اور ہیوم میں بھی، جس کے نزدیک یہ فرضی اور خیالی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے، تو زیادہ سے زیادہ یہ احتمال ہو سکتا ہے، کہ اس ناقابل انکار افتراض کا غلط

یہ اعتراض ثابت ہو جائے) کو تسلیم کر لینے سے ہم آخر کار صداقت کو پا لینگے، نہ اس طرح کہ ہم ہر قسم کے گمراہ کن ژولیدہ بیانات سے اس کو چھپانے کی کوشش کریں۔ اب نفسیات میں جہاں کہیں لفظ "موضوع" یا اس کے مشتقات استعمال ہوتے ہیں، وہاں ہم اس کو نکال کر لفظ "ایغو" اور اس کے مشتقات (اگر ان کا وجود ہے) رکھ سکتے ہیں۔ لیکن تقریباً ہمیشہ اور ہر جگہ "موضوع" کی اصطلاح ہی مرجح ہوتی ہے۔ اس ترجیح کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ اس کی صورت غیر شخصی ہے، اور دوسری یہ کہ اس سے ذہن معروض کی طرف فوراً منتقل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ایغو کے دو مختلف معنی ہیں، جن کو کانٹ نے خالص اور تجربی کا نام دے کر ممیز کیا۔ موخر الذکر تو ظاہر ہے، کہ معروض ہے، مجھ، یا معلوم اس کے مقابلہ میں مقدم الذکر ہمیشہ موضوع ہوتا ہے "میں" یا عالم۔ خالص ایغو، یا موضوع، سے صرف اس سادہ واقعہ کا اظہار مقصود تھا، کہ ہر تجربہ کسی تجربہ کرنے والی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ذات یا موضوع کا یہ نفسیاتی تصور کسی طرح بھی روح کے مابعد الطبیعیاتی تصور کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ بہ ایں ہمہ نفسیاتی تصور مابعد الطبیعیاتی دلالتوں سے اسی طرح اور اسی حد تک صاف رکھا جا سکتا ہے، جس طرح اور جس حد تک حیاتیاتی فرد، یا عضویئے کے تصور کو جس کے ساتھ اس کو گہرا تعلق ہے۔

لیکن عضویہ کی وحدت اور فردیت کی طرف اشارہ کر کے نفسیاتی موضوع کی وحدیت اور فردیت کی توجیہ کی کوشش کرنا غلطی ہے، تاہم اس غلطی کا ارتکاب ان لوگوں نے کیا ہے جو فردی ذہن کو اس صورت میں پیش کرتے ہیں، کہ یہ بہت سے قواء کا مجموعہ ہے، جو اعضائے جسم کی طرح مل کر کام کرتے ہیں، اور جو کبھی تو کارکن ہوتے ہیں، اور کبھی خوابیدہ۔ ایک جانور چلے یا نہ چلے، لیکن ٹانگیں رکھتا ہے۔ اسی طرح ان کا خیال ہے، کہ ذہن کسی چیز کو یاد کرے یا نہ کرے، لیکن حافظہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ تخیل کاذب ہے۔ جن واقعات پر نفسیات بحث کرتی ہے، ان میں کوئی چیز

جسم حیوانی کے اعضا کے مقابل ہے، تو وہ تصورات، مفروضات، یا احضارات، ہیں، جو سب مل کر "مشمولاتِ شعور" بنتے ہیں۔ کسی ایک لمحہ میں ان مشمول کی وحدت، اور ایک لمحہ سے دوسرے میں ان کا تسلسل، جسم کی وحدت اور اس کے تسلسل کا مقابل ہے لیکن مشمولاتِ شعور کی وحدت اور ان کا تسلسل نفسیاتی موضوع کا مترادف نہیں۔ برخلاف اس کے ہم اس نفسیاتی موضوع کی بناء پر اس وحدت کی توجیہ کرتے ہیں، اور ہوسکتا ہے کہ عضویئے کی وحدت کی توجیہ کے لئے بھی ہم اس کی طرف رجوع کریں۔ بہر حال جب ماہرِ حیاتیات سمجھتا ہے، کہ عضویہ زندہ رہنے، اور کشاکشِ حیات میں باقی بچ جانے کے قابل ہو چکا ہے، اور اس طرح حیات چند طبیعی اعمال کا سلسلہ نہیں رہی، بلکہ اس کے کچھ اور معنی ہو چلے ہیں، تو وہ اپنا میدان عمل بدل دیتا ہے۔ اس طرح کے مقصدی اور غایتی اشارے حسیت اور کوشش، ہیجان، جو اس حسیت سے پیدا ہوتا ہے، پر دلالت کرتے ہیں، اور حسیت اور ہیجان کے یہی خالصۃً نفسیاتی واقعات ہم کو مجبور کرتے ہیں، کہ ہم ایک ذی شعور موضوع، اور نام نہاد مشمولاتِ شعور کی وحدت، اور ان کے تسلسل ہی کو تسلیم کریں۔

لیکن پھر بھی مقدم الذکر کو موخرالذکر میں تحویل کرنے کی کوشش تو اکثر ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ، ذہن میں صرف اس فردیت کو تسلیم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جس کا مقابل عضویہ کی فردیت، یا جیسا کہ ہم کہہ سکتے ہیں، معروضی فردیت میں ہو۔ لیکن اس طرزِ عمل کی ظاہرا خوشنمائی اور خوبی تمام تر موقوف ہے اس واقعہ پر، کہ یہ عضویاتی اور نفسیاتی نقاط نظر کے فرق کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ ماہرِ عضویات کے لئے ایک کتا، مثلاً، محض ایک مشین ہے، جس کی پیچیدگی اور ترکیب حیرت انگیز ہے، اور جس کے تمام اعمال و افعال کو وہ حرکت ہی کی صورت میں بیان کرتا ہے۔ اگر کتے سے اس کی مراد صرف اسی قدر ہے، تو یہ محض مجموعہ ہے ان مظاہر کا، جن سے یہ جسمی وجود بنتا ہے" اور چونکہ اس کتے کا کسی خاص فردِ انسانی کے سامنے آنا کوئی خاص

اہمیت نہیں رکھتا، لہذا اس سامنے آنے، یا احضار کے واقعہ کو نہایت آسانی کے ساتھ ترک کیا جا سکتا ہے۔ حیاتیاتی کتا صرف وہی مرکب و ملتف کل ہے، اور اس سے زاید اور کچھ نہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ یہ "مجموعہ مظاہر" کتے کا صرف جسم ہے، اس بات پر دلالت کرتا ہے، کہ خود کتا ایک قائم بالذات وجود رکھتا ہے، یعنی یہ کہ اصلی کتا ایک روح یا ذات، یا موضوع ہے جس کا وہ جسم ہے۔ اب ہم اس قائم بالذات کل کی طرف توجہ کرتے ہیں، جو اس طرح مدلول ہوتا ہے۔ یہاں سوال کیا جاتا ہے، کہ "جوہر روح کے مسئلے سے قطع نظر کرنے کے بعد کیا وجہ ہے، کہ ہم لفظ روح کو ذہنی مظاہر کے ان سلسلوں کے لئے استعمال نہ کریں، جن سے ایک فرد کا ذہن بنتا ہے، بعینہ اسی طرح جس طرح کہ ہم نے لفظ جسم کو ان مادی مظاہر کے مجموعہ کے لئے استعمال کیا ہے، جن سے عضویہ بنتا ہے؟" جواباً کہا جا سکتا ہے، کہ ہم کو یہ حق یقیناً حاصل ہے، لیکن جب ہم اس سوال کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو صاف نظر آجاتا ہے، کہ یہ دونوں صورتیں مختلف ہیں۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ ذہنی مظاہر کے یہ سلسلے کس کے لئے ہیں؟ کیا یہ مظاہر اس اتفاقی راہ گیر کے لئے ہیں، جو ہمارے حیاتیاتی اعمال کا جائزہ لیتے ہوئے نکل جاتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ یہ سلاسل مظاہر صرف اسی "فردی ذہن" کے لئے ہیں۔ لیکن ہمارا دعویٰ تو یہ ہے، کہ یہ "فردی ذہن" ان ہی سلاسل مظاہر سے مرکب ہے، یا ان سے علیحدہ کوئی چیز نہیں۔ لہذا کیا ہم کو (۱) بقول، جان سٹوارٹ مل یہ استبعاد تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ ایک چیز، جو بربنائے دعویٰ حسیات و احساسات کا مجموعہ محض ہے، خود اپنی ذات سے بصورت ایک سلسلہ کے واقف ہو سکتی ہے؟ یا (۲) کیا ہم یہ کہیں گے، کہ سلسلہ کے مختلف اجزا ایک دوسرے کے لئے ظاہری ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ الف ب کو دیکھ رہا ہو، حالانکہ ب ابھی کچھ ہی دیر قبل الف کو دیکھ رہا تھا۔ یا (۳) کیا ہم کو کہنا چاہیئے، کہ اس سلسلہ کا ایک بڑا حصہ، بلکہ سوائے ایک کے باقی تمام کڑیاں، اس ایک کڑی کے لئے ظاہری ہوتی ہیں؟

صورت اول کے لئے استعاد کا لفظ بہت ہی ہلکا ہے۔ تضاد کا لفظ بھی اس کے لئے موزوں نہیں۔ اس کا درجہ اس سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ "واقف ہونے" کو کسی ایک حد سے ظاہر کرنا اتنا ہی ناممکن ہے، جتنا کہ کسی مساوات، یا کسی اور تعلق کو جاننے والی چیز جانی گئی چیز کے کسی حد تک ہم معنی ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ وزن وزن کی گئی چیز کے[1]۔ اگر جانی گئی چیز، یا سامنے لائی گئی چیز "روِ حیات" کا ایک سلسلہ ہے، تو جاننے والی چیز، یا جس کے سامنے یہ چیز لائی گئی ہے، بذات خود وہ سلسلہ حیات نہیں ہو سکتی، قطع نظر اس کے، کہ بقول مل، سلسلے کا بہت بڑا حصہ یا ماضی ہوتا ہے، یا مستقبل۔ یہاں سوال وقت یا جوہر کا نہیں۔ اس مسئلہ کا دارومدار اس واقعہ پر ہے، کہ علم، یا شعور مہمل ہے، سوائے اس کے کہ یہ کسی جاننے والی چیز، یا کسی ایسی چیز پر دال ہو، جس کو کسی چیز کا شعور ہے لیکن جواب دیا جا سکتا ہے، کہ ہمیں تسلیم ہے، کہ شعور کا ضابطہ عام صورت میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے، کہ کوئی چیز کچھ کرتی ہو، تاہم اگر کام کرنے والی چیز، اور کام، جو وہ کرتی ہے، ایک ہی ہوں، مثلاً اس حالت میں، جب میں اپنے آپ کو چھوتا یا دیکھتا ہوں، تو کیا یہ ممکن نہیں، کہ جاننے، یا واقف ہونے کے فعل اور مفعول ایک ہی ہوں؟ کیا وجہ ہے، کہ میں اپنے اپ کو نہ جان سکوں؟ اور کیا میں اپنے آپ کو نہیں جانتا؟ یقیناً نہیں۔ ایک ہی فعل میں فاعل اور مفعول کبھی بھی ایک ہی نہیں ہوتا۔ خود اپنے آپ کو پیدا کرنا، خود اپنے آپ کو حرکت دینا، خود اپنے آپ کو معلوم کرنا وغیرہم کے جملے یا تو ناقابل فہم اور بے معنی بات کا اظہار کرتے ہیں، یا یہ مختلف بیانات ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہمارا ایک ہاتھ دوسرے کو مس کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ ہم اپنے آپ کو مس کر رہے ہیں

اس طرح ہم اس خیال پر پہونچ جاتے ہیں، کہ جس طرح ایک ہاتھ دوسرے کو

---

[1] کم از کم جہاں تک کہ ہمارے تجربہ کو تعلق ہے۔ مطلق کے متعلق ہم ابھی کچھ نہیں کہہ سکتے (مصنف)

دھوتا ہے، اسی طرح کیا سلسلۂ حیات کے مختلف ارکان باری باری موضوع و معروض نہیں بن سکتے؟ ایک شخص وساوس شیطانی سے مغلوب ہو کر احکامِ ضمیر اور ارادہ امر حزم کے خلاف ایک لذت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد فوراً ہی اس کو اپنی حالت پر افسوس ہوتا ہے، اور اپنی گزشتہ ذات کو لعنت ملامت کرتا ہے۔ یعنی آخر میں اس کی بہتر ذات غالب آجاتی ہے۔ وساوس شیطانی سے مغلوب ہونے، اور پھر اپنی حالت پر افسوس کرنے میں اس شخص کی ذہنی حالتوں کا مقابلہ کرو۔ یہاں احضارات، اور ان کے ساتھ مؤلف جذبات و محرکات کا وہ منظم مجموعہ جو پہلے موقعہ پر ذات کے روپ میں تھا، اب عارضی طور پر اور تھوڑی دیر کے لئے غیر ذات بن گیا۔ بعض حالتوں میں یہی جزئی تبدیل مکمل تغیر بن کر "دہرے شعور" کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یا پھر شعورِ ذات کی ترقی اس طرح بیان کی جا سکتی ہے کہ اس میں ایک درجہ کا موضوع دوسرے درجہ کا معروض بن جاتا ہے۔ چنانچہ پہلے درجہ میں ذات جسم کے ہم معنی سمجھی جاتی ہے، لیکن بعد میں اس سے الگ کر لی جاتی ہے۔ یہ تمام اقوال حد درجہ صحیح سہی، لیکن واقعہ ان کے خلاف ہے۔ شعورِ ذات کی ترقی کو موضوع و معروض کا تفرق کہنا (جیسا کہ سپنسر نے کہا) ایک بڑی سنگین غلطی ہے۔ اصلیت یہ ہے، کہ اس ترقی میں معروض اور معروض میں تفرق ہوتا ہے۔ یا سادہ تر الفاظ میں کہنا چاہئے، کہ احضارات کے درمیان تفرق ہوتا ہے، اور اس تفرق کے درجہ سے موضوع کے مبین اس تعلق پر دلالت ہوتی ہے، جو، فرض کیا گیا ہے، کہ اس کی وجہ سے برطرف ہو جاتا ہے۔[1]

[1] اسی خیال کی بدلی ہوئی صورت تھی، جس کو ولیم جیمس نے اختیار کیا، اور جس کی اس نے حمایت و وکالت کی۔ وہ کہتا ہے "ہر وقتی شعور کی حرکت، اور ہر خیال ختم ہو جاتا ہے، اور دوسری حرکت اور دوسرا خیال اس کی جگہ لے لیتا۔ دوسرا خیال منجملہ ان چیزوں کے جن کو یہ جانتا ہے، اپنے اسلاف کو بھی جانتا ہے، اور انکو "گرم" محسوس کرتا ہے، اور یہ کہ گویا ان کا خیر مقدم کرتا ہے" تو میرا ہے، اور میری ذات کا ایک حصہ بن جاتا ہے

اب بھی ایک اور شق باقی رہتی ہے جس کو جان سٹواڈ[1] مسل نے بایں الفاظ بیان کیا ہے :- "یہ عقیدہ کہ ذہن، یا ایغو، سلسلۂ حسیات، یا ان کے امکانات، کے علاوہ اور کچھ نہیں" اس میں شبہ نہیں، کہ اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ذہن، یا ایغو، کی دو مختلف حیثیتوں میں تو تمیز کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے۔ ذہن، یا ایغو، کے ایک معنی تو شعور کی وحدت، اور اس کا تسلسل ہے بحیثیت اس کے، کہ یہ (شعور) احضارات کا ایک مرکب مجموعہ ہے۔ اس کے دوسرے معنی وہ موضوع ہے جس کے سامنے یہ مرکب مجموعہ آتا ہے۔ جسم پر عام حیاتیاتی نقطۂ نظر سے غور کرنے میں یہ ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ یہاں ہم عضویہ کا ذکر ایک ہی معنوں میں کرتے ہیں، اور اس میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے نفسیات میں فردی ذہن کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً (۱) "حسیات" یا "ذہنی مظاہر" کا مجموعۂ بالاسلسلہ (۲) ان "حسیات" کا موضوع، جس کے لئے یہ مظاہر ہوتے ہیں۔ (۳) "حسیات" یا مظاہر کا موضوع مع خود یہ "حسیات" یا "مظاہر"۔ یہاں ان دونوں میں صرف وہی تعلق ہوتا ہے، جس میں ایک تو موضوع ہے اور دوسرا "حسیات" یا مظاہر کا سلسلہ، یعنی معروض۔ تجربی نفسیات ذہن کے یہی آخری معنی لیتی ہے[2]۔ فلسفہ پہلے معنی صرف وہ گوش لیتے ہیں، جو دوسرے معنوں کے فکری متلازمات سے چال چلتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہر خیال، اپنے قبل کے خیالات کو جانتا اور شامل ہوتا ہے۔ یہی ابعد کا خیال آخری ممکن ہے ان تمام خیروں کا جوان میں ہوتی ہیں، اور آخری مالک ہے ان تمام شمولات کا، جو ان میں ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خیال، پیدائش کے وقت تو مالک ہوتا ہے، اور موت کے وقت مملوک۔ مرتے وقت یہ اپنی تمام ملکیت اپنے جانشین کے حوالہ کر دیتا ہے ۔ ۔ ۔ متولد خیال کا متوفی خیال پر قبضہ کرکے، اس کو غلام بنا لینا ہی ذات کے اکثر اجزاء بعیدہ کی بنیاد ہے۔" وہ کہتا ہے کہ "اس مسئلہ کا یہ عارضی حل" ذات، یا موضوع کے متعلق نفسیات کا آخری پیغام ہے۔ مختصراً اس کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ "خیالات ہی خیالات والے ہیں" (اصول نفسیات جلد اول صفحہ ۳۳۹ و مابعد۔ مجموعہ آف سائیکالوجی صفحہ ۲۱۶) اس غیر معمولی خیال کی خاص بحث ہم اس وقت تک محفوظ ملتوی رکھتے ہیں، جب ہم ذات کے احضار اور شعور ذات پر تفصیلی بحث کریں گے، جس میں یہ شامل سمجھا جاتا ہے (مصنف)

[2] جیسا کہ اوراق ہذا میں کہا گیا ہے، ان معنوں کو تجربہ کی اصطلاح سے بہترین صورت میں ظاہر کیا جا سکتا ہے (مصنف)

لیکن نفسیات سے موضوع و معروض کے تعلق، یا جیسا کہ ہم اس کو کہہ سکتے ہیں، واقعہ احضار سے، تجاوز کرنے کو نہیں کہا جاتا۔ برخلاف اس کے، جیسا کہ کہا جا چکا ہے، اس تعلق کی ایک حد کو بھلا دینے کی کوشش بالکل مایوس کن ہے۔ اسی قدر مایوس کن، بلکہ عبث، یہ کوشش ہے، کہ ہم "شعور" یا وحدت شعور کے جملوں کے استعمال سے ایک ذی شعور موضوع کو فرض کرنے سے بچ جائیں۔ اس طرح ہم پھر اپنی بحث کے اصلی موضوع یعنی اس موضوع (ذات) کے تجربے کی آخری تحلیل پر آ پہونچتے ہیں۔

لیکن اس آخری تحلیل سے ہماری مراد کیا ہے؟ کیا اس تحلیل سے مطلب یہ ہے، کہ اس چیز کو، جو کسی کے شعور میں داخل ہو سکتی ہے، فرضی عناصر و مفردات میں تحویل کر دیا جائے؟ اور اس طرح کیا یہ ماہر طبیعیات کے اس عمل کے مماثل ہے، جس سے وہ تنوعات مادہ کو فرضی آئی اَون[۱] میں تحویل کرتا ہے؟ یا کیا یہ اس چیز کے تعین کا دوسرا نام ہے، جو ہر اس جگہ موجود ہوتی ہے، جہاں "شعور" یا "حیات نفسی" کا وجود ہوتا ہے؟ اور اس طرح کیا یہ اس تحقیق سے زیادہ مماثل ہے، جو ماہر حیاتیات حیات حیوانی کی غیر متغیر خصوصیات کے متعلق کرتا ہے؟ پہلی صورت میں تو عناصر کا علیحدہ علیحدہ وجود ہو سکتا ہے، جس طرح کہ نائٹروجن اور نکل[۲] کا ہو سکتا ہے۔ دوسری صورت میں یہ ازلی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور اس طرح مل کر ایک عینی "حالت شعور" کو مرکب کرتے ہیں۔ ان دو کے علاوہ ایک اور تیسرا خیال بھی ہے، جو اسی طرح کی حیاتیاتی تحقیق سے ذہن میں آتا ہے۔ یعنی یہ کہ شعور، واقعات کے دور میں تحویل کیا جا سکتا ہے اور اسی دور کے مختلف پہلوؤں کی تعیین نفسیاتی تحلیل کا کام ہے۔ ان باتوں کے متعلق ماہرین نفسیات کے خیالات پوری طرح واضح نہیں۔ اس بات پر تو

---

۱ Ions

۲ Nickel

تقریباً ہر ایک ماہر کا اتفاق ہے، کہ وقوف، حسیت اور طلب، ذہن کے آخری واقعات ہیں۔ لیکن ان واقعات کے مقولہ یا ان کے باہمی تعلق، کی بابت وہ مختلف الرائے ہیں۔ مختلف ماہرین ان کو مختلف ناموں سے پکارتے ہیں۔ کوئی ان کو اعمال کہتا ہے، کوئی احوال، کوئی تاثرات، اور کوئی انفعالیہ وغیرہ۔ اس سے قبل نہیں زیادہ تر علیحدہ علیحدہ مانا جاتا تھا۔ اور ان میں سے ہر ایک کے مقابل ایک قوۃ فرض کر کے، ان کو اس قوۃ کی "توانائیاں" یا "وظائف" کہا جاتا تھا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے، کہ "یہ کبھی کبھی ہمارے سامنے علیحدہ علیحدہ نہیں آتے، بلکہ مل کر آتے ہیں، اور ان میں تمیز اگر ہو سکتی ہے، تو صرف خیالی تحلیل کی مدد سے، اور اسی تحلیل سے ان کو علیحدہ علیحدہ کیا جا سکتا ہے"۔ پھر حسیت اور وقوف کو بعض اوقات ایک دوسرے کی ضد کہا جاتا ہے، اور ان میں "نسبت معکوس" فرض کی جاتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے، کہ حسیت بالکل غائب ہو سکتی ہے۔ بعض کہتے ہیں، کہ ارادہ ہر جگہ حسیت پر موقوف ہوتا ہے، اور بعض کے نزدیک ارادہ ہی حقیقی محرک اول ہے۔ ایسی صورت حالات میں ظاہر ہے، کہ بہتر یہی ہے، کہ ہم دو مختلف سوالات میں فرق معلوم کر لیں، خواہ ہم بیک وقت ان کے جوابات کی کوشش کریں۔ وہ دو سوالات یہ ہیں:۔ (۱) جب ہم کو کسی چیز کا شعور ہوتا ہے، تو کیا چیز ہمیشہ موجود ہوتی ہے؟ ایک عینی حالت شعور (جس کو نفسیہ۱؎ بھی کہتے ہیں) کے عناصر، اجزا، یا مفردات کی تعیین اس تحلیل کا نتیجہ ہوتی ہے (۲) کیا ان عناصر، مفردات میں کوئی معین دور یا ترتیب تعاقب ہوتی ہے؟ اور ان کے آپس میں کیا علاقہ علی ہوتا ہے؟ ان سوالات کے جواب دینے کے بعد، یا جواب دینے کے کم و بیش دوران ہی میں صحیح اصطلاحات تک پہونچنا ممکن ہو سکتا ہے۔

۱؎ Psychosis

حسیت

(۳) اگر ہم اپنے آپ کو بجد امکان صرف پہلے سوال تک محدود رکھیں، تو سب سے پہلے یہ عقیدہ ہمارے سامنے آتا ہے، کہ صرف حسیت اولی ہے، اور یہی ہر اس جگہ ہمیشہ موجود ہوتی ہے، جہاں شعور موجود ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ ہر ذی حیات مخلوق حسیت رکھتی ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ اس میں اور کچھ نہ ہو۔ صرف اعلیٰ حیوانات، اور وہ بھی کچھ مدت بعد، تمیز کرنا، شناخت کرنا، اور ایک مقررہ غایت کے مطابق عمل کرنا سیکھتے ہیں۔ اس عقیدہ کی ظاہری درستی حسب توقع کچھ تو لفظ "حسیت" کے ابہام پر موقوف ہے، اور کچھ اس قریبی تعلق پر، جو حسیت اور وقوف، اور حسیت اور طلب، میں ہوتا ہے۔ ہم پہلے لفظ حسیت کے معنوں کو لیتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ جہاں ایک لفظ اس قدر مختلف معنی رکھتا ہو، وہاں ایک واضح اور متعین تعریف ضروریات سے ہے۔ لفظ حسیت جس انگریزی لفظ Feeling کا ترجمہ ہے، اس کے معنی کبھی تو (۱) حس کے ہوتے ہیں، کبھی (۲) ایک عضوی احساس کے، کبھی (۳) جذبے کے، کبھی (۴) خالصتہً موضوعی حالت کے، جو خالصتہً "تاثری" ہوتی ہے۔ پھر اس انگریزی لفظ کا المانی مترادف Gefühl بھی اسی قدر مختلف معنی رکھتا ہے، اور جس لفظ سے کہ فرانسیسی زبان اس کو ادا کرتی ہے، (Sentiment)، اس کے بھی کم و بیش اتنے ہی مختلف معنی ہیں۔ ایسی صورت میں سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا کوئی ایسی مشترک خصوصیت نہیں، جو ان سب معنوں کو باہم ملا دے؟ اس قسم کی تین خصوصیات بآسانی نظر آجاتی ہیں۔ چنانچہ حسیت آخری معنوں میں عضوی احساس کے ساتھ ہوتی ہے، اور جذبے میں بھی پائی جاتی ہے۔ حسیت کا بحیثیت تاثر اور احساس کا بحیثیت معلوم، ایک اور پہلو انفعالیت ہے۔ خودیت، جو تمام موضوعی احوال کی مشترک علامت ہے، احساسات پر بھی قابل اطلاق ہے، اور جس قدر زیادہ قابلیت اطلاق ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ غالب ان کی حیثیت "حسی" ہوتی ہے، اور

اسی قدر کم ان کی مخصوص کیفیت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے عضوی احساسات کے بعد لمسی احساسات حسیت کے نام کے زیادہ مستحق ہیں، اور ہمارے مخصوص احساسات میں سے یہی احساسات غالباً سب سے پہلے ہیں، جو وضاحت کے ساتھ احساسیت عامہ (یا جیسا کہ اس کو بے پروائی سے کہا جاتا ہے حسیت عامہ) سے متفرق ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام خصوصیات حسیت کی صرف آخری (۵) صورت میں پائی جاتی ہیں۔ لہٰذا ہم اسی آخری صورت کو حسیت کے محدود ترین معنی کر سکتے ہیں۔ باقی صورتوں میں ان خصوصیات میں سے بعض ناپید ہیں، اور ان کے علاوہ اور خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ حسیت کے یہ معنی صرف وہ لوگ لیتے ہیں، جن کا خیال ہے، کہ تجربہ کی تمام مختلف صورتیں حسیت میں تحویل کی جا سکتی ہیں، یا کم از کم یہ صورتیں حسیت سے پیدا ہوتی ہیں۔

---

۵ یہ عقیدہ اس یکطرفہ عقلیت، کا طبعی رد عمل تھا جس کا خاتمہ لیبنتزی وولفیوں (Leibritz-Wolffians) کی تعلیم میں ہوا۔ اس تحریک کی ایک کمل اور صحیح تاریخ ابھی تک ایک خواب ہے، جس کی تعبیر نہیں ہوئی۔ روسو اور رومانسیہ (Romantacists) کی عاطفیت (Sentimentalism) اگر اس کا مبدا نہیں تو پالنہار ضرور ہے۔ ھرڈر (Herder) اور جیکوبی (Jacobe) کے وہ فلسفہ حسیت و ایمان" سے یہ بے بیکے (Bencke) اور فورٹ لاگے (Fortlage) کی نفسیات میں منتقل ہوا، اور سب کے آخر میں اسے ھاروتز (A. Horwicz) نے اپنی ایک تصنیف میں اس کو نہایت خوش اسلوبی سے اور مکمل طور پر واضح کیا، اور یہیں آکر یہ رد عمل مکمل ہوا۔ اس طرح ایک ایسا عقیدہ صورت پذیر ہوا، جو اتنا ہی قابل حمایت و وکالت ہے، جتنا کہ اس کا مخالف عقیدہ، جس کو اس نے برطرف کرنے کی کوشش کی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ھاروتز بھی تسلیم کرتا ہے کہ نفسیاتی لحاظ سے حسیت اور طلب ناقابل انفصال ہیں، حالانکہ یہ اپنی عضویاتی بنا، میں احساس اور حرکت کو علیحدہ اور منفصل ماننے پر مجبور ہوا تھا بعینہ یہی حشر اس کے قریبی پیشرو فورٹ لاگے کا ہوا۔ ان دونوں میں بڑا فرق یہ تھا، کہ فورٹ لاگے نے شوپنہاور کی متابعت میں، طلب کو نقطۂ آغاز قرار دیا، اور ھاروتز کو بینٹ سے متاثر ہو کر حسیت کو نقطۂ آغاز بنایا۔ یہاں ایک اور عقیدے کا ذکر کرنا ہے، جس کو ہم ظاہری طور پر خوشنما بھی نہیں کہہ سکتے، اور جس کا نبع بھی مختلف تھا۔ اس عقیدہ کو ہم اس سے قبل اعضادیت یا احساسیت کے نام سے

ہم حیاتِ شاعرہ کی ابتدا کا مشاہدہ تو کر ہی نہیں سکتے، لہٰذا اس عقیدے کا ثبوت ہم کو واقعات میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔ ذیل کے واقعات اس کی تائید میں مثلاً پیش کئے جاتے ہیں۔ جہاں تک ہم اندازہ کر سکتے ہیں حسیت ہر جگہ موجود ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم حیات کی اعلیٰ صورتوں کی طرف آئیں، تو احساسی ارتسامات کا امکانی تنوع اور تعین برابر کم ہوتا جاتا ہے اس کے علاوہ بعض عضوی احساسات) اور یہی ابتدائی، یا بچوں کے تجربے کے تمام مشمول سے بظاہر قریب ترین ہوتے ہیں) میں ہم براہ راست کسی قابل تخصیص کیفیت کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ پھر ہمارے احساسی تجربے میں ادنیٰ حواس میں حسی عنصر بالعموم کثیر ترین ہوتا ہے، اور اعلیٰ حواس میں دو قوی عنصر لیکن نام نہاد عقلی حواس بہت زیادہ استعمال میں آتے ہیں، اور (ہم کو معلوم ہے کہ) استعمال سے حسیت کند ہو جاتی ہے، اور عقل تیز۔ اس کی مثال ہم کو دواسازوں میں ملتی ہے، جو بغیر کسی کراہیت کے نہایت ہی مکروہ دواؤں کو سونگھ اور چکھ کر معلوم کرتے ہیں۔ لہٰذا حیاتِ شاعرہ سے قریب تر ہونے کے ساتھ ساتھ اگر حسیت کا غلبہ ہوتا ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ حسیت ہی اس کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ متعارف کرا چکے ہیں (دیکھو باب اول بند (۵) جہاں احساسات حسیات کہلاتے ہیں، جیسا کہ آج کل بھی بعض جگہ، اور متقدمین کے ہاں ہر جگہ، کہلاتے تھے، وہاں احساسیت اور مذکورہ عقیدہ میں لفظی مشابہت ہے! اور ان عقائد کی اساسی اصطلاح کی عنایت سے یہ دونوں عقائد ایک دوسرے میں ضم ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ مندرجہ ذیل اس کی مثال ہے "شروع میں احضار کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، جس کے دو اطراف ہوتے ہیں، احساس، اور لذت و الم ہر چیز حسیت ہے، نہ لذت و الم کے معنوں میں، بلکہ ایک ایسے کل کے معنوں میں، جو بلا اضافات ہے، اور جو اس لئے خود اپنی لذت و الم کی صورت میں تجربہ میں آتا ہے۔" (ایف، ایچ، بریڈلے مائنڈ سلسلہ جدید بابت ۱۹۰۸ء) اس ضمن میں جو کچھ بریڈلے نے ھادو تنز کے عقیدہ کے متعلق کہا ہے "وہ اکثروں کے نزدیک اس پر بھی قابل اطلاق سمجھا جائیگا۔ یہ اس قابل نہیں معلوم ہوتا کہ اس پر بحث کی جائے") اور ہم کو تو شبہ ہی ہے، کہ بریڈلے اب بھی اس کی حمایت کریگا، یا اس نے اس کے درج معنی لئے، جو بظاہر مفہوم ہوتے ہیں) (دیکھو مائنڈ ۱۹۰۹ء ص۴۔ بعد اس کا مضمون

ضروری اور لازمی جزو ہے؟ ہمارا جواب نفی میں ہے۔ یہ نتیجہ انتہا درجہ کی جلد بازی پر دال ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہو سکتا ہے کہ دو خطوط برابر ایک دوسرے کے قریب ہو جائیں، لیکن اگر ان کے قریب ہونے کی شرح رفتار فاصلے کے متناسب ہے تو وہ کبھی بھی نہ ملیں گے۔ اسی طرح ایک مثلث بہت ہی چھوٹا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے، کہ انجام کار اس میں صرف زاویے ہی باقی رہ جائیں گے، باوجود اس کے کہ زاویوں میں کسی طرح کی کمی نہیں ہوتی، اور اضلاع برابر چھوٹے ہوتے جاتے ہیں۔ لہذا قبل اس کے کہ ہم اس بات کا فیصلہ کریں، کہ محض لذت والم کبھی بھی تجربے کو مرکب کر سکتے ہیں، یا نہیں، بہتر ہوگا، کہ ہم حسیت اور وقوف، اور حسیت اور ارادے کے باہمی تعلق کی تحقیق کریں، جس حد تک کہ اب ہم ان کا مشاہدہ اس درجہ پر کر سکتے ہیں، جہاں کہ یہ سب موجود ہوتے ہیں۔ یہ تحقیق ہمارے دوسرے سوال کے مساوی ہوگی؛

عام الفاظ میں کہا جا سکتا ہے، کہ جس حالت ذہن کا ہم اس وقت بلا واسطہ مشاہدہ کر سکتے ہیں، اس میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ (۱) ہم کو ایسے تغیر کا وقوف ہوتا ہے، جو یا تو، اشیائے خارجی میں واقع ہوا ہے، یا ہمارے باطنی خیالات میں، (۲) ہم کو اس تغیر سے لذت حاصل ہوتی ہے، یا الم۔ اور (۳) یہ کہ لذت، یا الم محسوس کرنے کے بعد ہم لذت آفرین تغیر کو باقی رکھنا چاہتے ہیں، اور اس سے بھی زیادہ خواہش الم انگیز تغیر کو دفع کرنے کی ہوتی ہے، لیکن ہم کو یہ کبھی معلوم نہیں ہوتا، کہ حسیت بلا واسطہ یعنی اس فعل کی مداخلت کئے بغیر، جو اس سے پیدا ہوتا ہے، ہمارے احساسات، یا ہمارے موقعہ، محل، کو تبدیل کرتی ہے۔ فی الحقیقت یہ ہے، کہ ہمارے احساسات وغیرہ، اس کو بہت سرعت اور یقین کے ساتھ بدل دیتے ہیں، یعنی یہ کہ صورت حال یہ نہیں ہوتی، کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ "ہمارا بلا واسطہ تجربہ کا علم اور صداقت اور حقیقت" باہم مذکورہ بالا عقائد سے ہے اور عقاید کی وکالت مسٹر ماڈسلے (Maudsley) پرو میونسٹربرگ (Münsterberg) اور نخبز مے کی ہے۔ دیکھو ولا، معاصر نفسیات (مصنف)

پہلے حسیت متغیر ہو، اور بعد میں احساسات، ادراکات، یا تصورات، بدلیں، بلکہ یہ احساسات، ادراکات، یا تصورات، بدل کر اس حسیت کو بدلتے ہیں، جو اُن سے پیدا ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ حسیت ایک معلول ہے، جو بغیر علت باقی نہیں رہ سکتا، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی علت قریبہ مختلف عوارض حالات میں حسیت کی مختلف مقدار، یا مقدار حالت، پیدا کرے۔ جب ہم تجربہ کے اس پہلو سے، جس کو آخذ[1]، یا وصول کنندہ کہتے ہیں، اس پہلو کی طرف آتے ہیں، جس کو فعلی، یا اشتہائی[2]، کہتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ حسیت ان مثالوں میں جن کا ہم وضاحت کے ساتھ مشاہدہ کر سکتے ہیں، ہمارے کسی تجربہ کا واحد عنصر تعیناً نہیں ہوتی۔ یہ سچ ہے کہ روزمرہ کی گفتگو میں لذت کو پسند کرنا، اور الم کو ناپسند کرنا، کہتے ہیں، لیکن یہ یا تو بے معنی تکرار الفاظ ہے، یا یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ خوش ہونے کے وقت ہم خوش ہوتے ہیں، اور الم آگیں ہونے کے وقت الم آگین، یا پھر یہ ایک مخفف بیان ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم مسرت آفرین اشیاء کو پسند کرتے ہیں، اور الم انگیز اشیاء کو ناپسند۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، ہم گرم ہونا پسند کرتے ہیں اور بھوک کو ناپسند، یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ گرمائی اور بھوک احساسات ہیں، نہ حسیات۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے مشاہدہ کی حدود کے اندر اندر ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ حسیت کسی نہ کسی کم و بیش معیّن احضار کا لازمہ ہوتی ہے، اور یہ احضار اس حسیت کی وجہ سے مرغوب ہو جاتا ہے، یا مکروہ۔ بالفاظ دیگر حسیت ایک مسرت آفرین، یا الم انگیز احضار، یا موقعہ سے تعلق پر دلالت کرتی ہے، اور یہ احضار یا موقعہ حسیت سے دو طرح متمیز ہو جاتا ہے، کیونکہ اول تو یہ اس حسیت کی علت ہے، اور دوسرے اس حسیت سے پیدا ہونے والے فعل کی غایت۔ لہذا جو واقعات کہ حسیت کو وقوف اور ارادے سے ممیز کرنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، وہی اس قیاس کی مخالفت اور تردید بھی کرتے ہیں، کہ شعور کسی وقت بھی تمام تر

[1] Receptive

[2] اگرچہ صحیح معنوں میں حقیقی تجربہ میں اس قسم کا تبادل تضاد، یا بالکل نہیں ہوتا ہے دیکھو باب پنجم۔ (مصنف)

حسیت ہو سکتا ہے۔

لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس قیاس کی ظاہری خوشنمائی اور خوبی زیادہ تر اصطلاحات کے بھسبھسے استعمال کا نتیجہ ہے۔ کانٹ سے قبل سے اکثر، اور زمانہ حال کے بعض ماہرین نفسیات لذت والم کو احساسات کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ لذت والم ان معنوں میں تصورات نہیں یا (کولاک ان کو تصورات ہی کہتا ہے) جن معنوں میں لمس اور ذائقہ، رنگ آواز احساسات ہیں یعنی، یہ کہ لمس اور ذائقہ تو کوئی مقام رکھتے ہیں، اور لذت والم میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح آواز اور رنگ باہر کی طرف پھیلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، اور لذت والم میں یہ بھی نہیں ہوتا۔ پھر یہ احساسات اور حرکات کے ساتھ مل کر عالم خارجی کے ادراکات، یا وجدانات، کی صورت بھی اختیار نہیں کرتے۔ احساس اور حسیت میں یہ غلط مبحث زیادہ تر نتیجہ ہے اس بات کا، کہ درد کی اصطلاح ایک خاص عضوی احساس کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے، اور ناپسندیدگی کی خالصتہً موضوعی حالت کے لئے بھی۔ لیکن اردو میں یہ دقت پیش نہیں آتی۔ کیونکہ یہاں مقدم الذکر کے لئے درد کی اصطلاح ہے۔ اور موخر الذکر کے لئے الم کی (مترجم) تاہم عضوی درد، جو بلاشبہ بہت نامرغوب ہوتے ہیں، نہ صرف ہمیشہ ایک کم و بیش معین مقام رکھتے ہیں (اور اس حد تک یہ گویا وقوفی ہے)، بلکہ انہیں اکثر، اذیت رساں، تکلیف دہ وغیرہ صفات سے متصف کیا جاتا ہے۔ ان تمام باتوں سے ایک مخصوص خارجی کیفیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماہرین نفسیات کسی نہ کسی ذریعے سے احساس میں ''دو پہلوؤں'' (بین) یا ''خواص'' (کانٹ) کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ان میں سے ''ایک محسوس یا عقلی'' یا ''کیفی'' ہوتا ہے، اور دوسرا ''تاثری'' یا ''جذبی''، موخر الذکر کو احساس کی ''حیثیت حسی'' بھی کہا جاتا ہے۔ ''پہلو'' کی اصطلاح ایک استعارہ ہے، اور ظاہر ہے کہ غلط ہے۔ اور لذت والم کو مذکورہ معنوں میں احساس کے خواص کہنا ایک کھلی ہوئی نفسیاتی بربریت ہے۔

لیکن اس وقت جس بات سے ہم کو تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ جب حسیت کو

شعور کا اولی اور ابتدائی عنصر کہا جاتا ہے، تو اس میں خالص لذت والم کے علاوہ اور بھی کچھ شامل کرلیا جاتا ہے۔ ہماری مراد کسی ایسی خصوصیت، یا کیفیت، ایسے ہے، جس سے ایک لذت آفرین، یا الم انگیز احساس، دوسرے لذت آفرین، یا الم انگیز احساس سے متمیز ہوتا ہے۔ اس میں کچھ شبہ نہیں، کہ جس طرح کہ ہم سلسلۂ حیات میں نیچے کی طرف آتے ہیں، اسی طرح نام نہاد احساسات کی کیفی خصوصیات برابر کم متعین ہوتی جاتی ہیں۔ پھر اس کے ساتھ جن عضویوں کے آلات حس بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں، وہ ان عضویوں کے لئے جگہ خالی کرتے جاتے ہیں، جن کے آلات حس متفرق نہیں ہوتے۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، کہ امیبا تک میں حرارت، دباؤ، یا اندرونی رطوبات کے تغیرات، کے تاثرات ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں؛ اگرچہ یہ تمام تغیرات اس کی حیات میں ممد، یا اس کے لئے مضر ہوتے ہیں، اور اس لئے ان کا کسی نہ کسی صورت میں لذت آفرین، یا الم انگیز ہونا ضروری ہے۔ لہذا بہیئت مجموعی یہ کہنے کی بنا موجود ہے، کہ شعور کے تمام مختلف واقسا کو حسیت کی پیداوار بتلانے کی کوشش نتیجہ ہے گنجلکوں کو صاف کرنے کی شتاب کارانہ کوشش کا، اور اس میں خود حسیت کی اصطلاح کا ابہام بہت مدد کرتا ہے۔ اگر حسیت سے ہماری مراد ایک خالصتہ موضوعی حالت ہے، جو لحاظاً شدت مسلسلاً بدلتی رہتی ہے، اور جو کبھی اپنے ایجابی پہلو (لذت) کو بدل کر سلبی یا مخالف پہلو (الم) اختیار کرتی ہے، یا بالعکس، تو یہ خالصتہ موضوعی حالت ایک موافق، یا غیر موافق، شے پر دلالت کرتی ہے، جو نفسیاتی حیثیت سے اس شے کو متعین کرتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم حسیت کو اس حالت اور اس حالت کی علت، دونوں کے لئے استعمال کریں، تب ہوسکتا ہے کہ اس طرح کی حیات کے ایک سلسلہ شعور پر مشتمل ہو لیکن اس حالت میں ہم دو ابتدائی امور کو ان میں سے ایک کے نام کے تحت جمع کرتے ہیں! لہذا حیات نفسی کی سادہ ترین صورت نہ صرف ایک ذی حسیت موضوع کو شامل ہے، بلکہ اس میں ایک ایسا موضوع بھی

داخل ہے، جو کیفاً قابلِ تمیز معروضی احضارات بھی رکھتا ہے اور یہی معروضی احضارات اس کی حسیات کی علت ہوتے ہیں۔

احضارات

(۴) اب ہم کو یہ تحقیق کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، کہ وقوف کا حیاتِ نفسی کے لازمی عنصر کی حیثیت سے کیا مطلب ہے، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے، کہ احضار کی اصطلاح کا کیا مفہوم ہے۔ نفسیات کی ترقی میں وہ قدم بہت اہم تھا، جب لاک نے "وہ نیا طریقہ تصورات" متعارف کیا، جو سٹلنگ فلیٹ کے خیال میں دلچسپ بھی تھا، اور خطرناک بھی۔ لاک نے اس سے کہا تھا، کہ تصورات سے مراد اُس کے سوا اور "کوئی چیز نہیں، جو فکر کرنے میں ہمارے ذہن کی بلاواسطہ معروض ہوتی ہے"۔ اور جب ہیوم نے اس اصطلاح کو ان معروضات میں سے صرف بعض، یا کہنا چاہئے کہ ان معروضات کی ایک حالت تک محدود کیا، تو اس کا قدم گویا معکوس تھا۔ ہیوم نے صرف احیا شدہ تصورات، یا تمثالات کو تصورات کہا۔ نفسیات کی تاریخ بالکل صاف طور پر بتاتی ہے، کہ اس میں اہم ترقیاں صرف ان لوگوں کی وجہ سے ہوئی ہیں، جنہوں نے اس نئے طریق تصورات کا دامن مضبوطی سے پکڑے رکھا ہے۔ تلازم کے "قوانین" کی "تدوین" اور ان قوانین کے اکثر بار آور استعمالات، اور تمام کی تمام ہر بارٹی نفسیات، اس کی شہادتیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ ایسی اصطلاح کے استعمال سے ہم قواٸی نفسیات کے توہمات، اور ان کی فضول گوئی، سے بچ جاتے ہیں۔ لیکن خود یہی مندرجہ ذیل اہم تعمیم کی علامت ہے۔ تجربے کے تمام مختلف اجزاء ترکیبی، جن کو احساسات، حرکات، درکات، تمثالات، وجدانات، تصورات، خیالات کہتے ہیں، دو خصوصیات مشترک رکھتے ہیں:۔ (۱) ان کی طرف کم و بیش توجہ کی جاتی ہے، اور (۲) انہیں مختلف طریقوں سے ملایا جا سکتا ہے، اور ان کا احیا کیا جا سکتا ہے۔ یہاں دونوں کو

احضار کی عام اصطلاح سے ظاہر کیا گیا ہے۔ احضار جس انگریزی لفظ کا ترجمہ ہے، وہ لاک کی اصطلاح Idea. اور کانٹ وھربارٹ کی اصطلاح Vorstellung کے لئے بہترین لفظ ہے۔[1]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک احضار دوگانہ تعلقات رکھتا ہے ایک تو براہ راست موضوع سے، اور دوسرا دیگر احضارات سے پہلا تعلق، جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، اس واقعہ کا ہم معنی ہے، کہ ایک احضار کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ، کہ موضوع اس سے کم و بیش واقف ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ "اس کے ذہن میں" یا اس کے سامنے ہوتا ہے۔ بحیثیت حاضر ہونے کے احضار کو ایک معروض، یا شاید "نفسی معروض" کہنا بہتر ہوگا۔ اس طرح یہ اس چیز سے تمیز ہو جاتا ہے، جس کو عام طور پر "طبیعی معروض" کہتے ہیں، اور جو بلا واسطہ احضار سے علیحدہ ہوتی ہے، یعنی جو موضوع سے بالکل آزاد تصور کی جاتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ لاک نے اس کے لئے یہی نام تجویز کیا تھا۔ تاہم اسکا ئی غلط مبحث سے محفوظ رہنے کے لئے بہتر یہی ہوگا، کہ "معروض" کو ان معنوں میں استعمال نہ کیا جائے۔ لیکن کم از کم ایک بات ایسی ہے، کہ جس کی وجہ سے ان معنوں کو، جو محدود ترین اور قدیم ترین ہیں، کلی طور پر نظر انداز کرنا ہی مناسب ہوگا۔[2] وہ بات یہ ہے، اس سے ہم متعین طور پر، اور کسی وجودیاتی[3] نظریہ کی طرف اشارہ کئے بغیر، اس چیز کو بیان کر سکتے ہیں، جو ہماری اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق تجربہ کا اساسی واقعہ ہے۔ بجائے اس کے کہ ہم اس مبہم اور فریب دہ لفظ شعور پر اعتماد کلی رکھیں، یا اپنے آپ کو اس عقیدہ کا قائل بنائیں، کہ احضارات اس موضوع کے تغیرات سمجھے

[1] احضار کے یہ وسیع معنی اگرچہ روز بروز عام ہوتے جا رہے ہیں لیکن ابھی ان کو ہر ایک فلسفہ نے قبول نہیں کیا۔ مختلف مصنفین نے جو مختلف معنی اس کو دیئے ہیں، ان کی بحث، اور جن معنوں کو ہم نے اختیار کیا ہے ان کی حمایت، میں بینو اڑ مان (Benno Erdmann) نے جرمنی کے ایک رسالہ میں مضمون لکھا ہے (مصنف) [2] اس اصطلاح کی تاریخ کے لئے دیکھو صفحات زیریں صفحہ ۲۰۶ کا حاشیہ (مصنف) [1] اسل؟

[3] ontological

جانے چاہئیں، جس کے سامنے وہ حاضر ہوتے ہیں، بہتر یہ ہے، کہ ہم ان تمام باتوں کو ترک کر کے کہیں، کہ احضارات معروضات ہیں، اور یہ کہ معروضات و موضوعات کا تعلق (جس تعلق ہی کی وجہ سے ایک معروض بنتا ہے، اور دوسرا موضوع) احضار ہے چونکہ صرف معروضات ہی یہ تعلق رکھتے ہیں اس لئے ہم ان کو بلا تامل احضارات کہہ سکتے ہیں۔

یہاں تھوڑی دیر ٹھیر کر اس اعتراض پر غور کر لینا چاہئے، جو مندرجہ بالا تقریر کے باوجود، لازماً کیا جائیگا۔ اعتراض یہ ہے، کہ احساسات کو معروضات نہ کہنا چاہئے، یہ کہ "یہ احوال موضوع" ہیں، اور یہ کہ ان کو معروضات کہنا فہم عامہ کی ادعائی تصدیق ہے۔ اب اگر اس سے مراد یہ ہے، کہ (۱) یہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے، اور انتہائی طور پر، کسی طرح کے موضوعی تغیرات ہیں، تو، نفسیات اس سے انکار کرنے کی اتنا ہی مجاز ہے، جتنا اس کے اقرار کرنے کی۔ لیکن اگر مطلب یہ ہے، کہ (۲) احساسات تجربہ کرنے والی ذات کے شئون کی صورت میں حاضر ہوتے ہیں، تو کہا جا سکتا ہے، کہ یہ عقیدہ خاص موضوع" یا خالص ایغو" اور اس مختلف احضار، یا معروض، میں خلط مبحث کا نتیجہ ہے، جس کو تجربی یا حیاتی[لہ]، ایغو کہتے ہیں۔ خود اپنا شعور رکھنے والا موضوع نہ صرف احساس کا مالک ہو سکتا ہے، بلکہ وہ اس کو پہچان بھی لیتا ہے کہ یہ اس کا اپنا احساس ہے۔ بالفاظ دگر وہ احساس اور تجربی ذات کے اس احضار میں تعلق کی شناخت کرتا ہے، جس پر شعور ذات دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ ایک معروض اور دوسرے معروض کے درمیان رابطہ کی حیثیت سے احساس کی معروضی (نفسیاتی معنوں میں) نوعیت کو اور زیادہ واضح کرتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ رابطہ بحیثیت ایک خارجی "تعلق کے" حدود متعلقہ میں سے کسی ایک کے "شئون" کی صورت میں بیان نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ (۳) ایک موضوع جس کے احضارات تمام تر احساسات ہیں، موضوع اور معروض کے درمیان فرق کو معلوم نہیں کر سکتا اور اس لئے اس قسم کے

لہ Biotic

کسی فرق کا وجود ہی نہ ہوگا۔ اس اعتراض میں ایک معلومہ تجربہ کے نقطۂ نظر اور اس تجربہ کے بیان کے نقطۂ نظر میں پوشیدہ غلط بحث ہے۔ یاد ہوگا کہ ہم نے اس کو "ماہر نفسیات کا مغالطہ" کہا ہے۔ ایک بچہ چمکدار رنگ دیکھ کر خوش ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے آپ کو ایک معروض کے روبرو نہیں سمجھتا، اور نہ وہ رنگ کو موضوعی تاثر خیال کرتا ہے۔ ہم پر واجب ہے کہ ہم اس کی حالت ذہن کو نہایت دیانتداری اور صداقت کے ساتھ بیان کریں لیکن ہمارے پاس کوئی وجہ اس بات کی نہیں، کہ ہم ان اصطلاحات کو ترک کریں، جن کے مقابلے کی کوئی چیز اس کے شعور میں نہیں، بشرطیکہ یہ اصطلاحات اس کے شعور کو بیان کرنے کے لئے استعمال کی جائیں۔

اب رہ گیا یہ اعتراض، کہ (۴) اس تمام تقریر کے باوجود بھی فہم عامہ احساسات کو ذات ہی کے تاثرات سمجھتی ہے، یہ اس صورت میں سامنے آئیں، یا نہ آئیں، اس کا جواب یہ ہے، کہ پہلی نگاہ میں تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے لیکن جب فہم عامہ کا ذرا سختی سے جائزہ لیا جاتا ہے، تو پھر یہ صورت باقی نہیں رہتی۔ واقعہ یہ ہے، کہ اب ہم اس مقام پر پہونچ گئے ہیں جسے "نفسیات کا حاشیہ" کہا جاتا ہے، جہاں ہمارا معمولی فکر اس چیز کو داخل کرتا ہے، جس کو سائنس علیحدہ رکھنا چاہتی ہے۔ اگرچہ ایک واقعۂ ذہن سے مقابل کے واقعۂ جسم تک جانا سائنٹفک حیثیت سے تو طول امل ہے، تاہم اگر ہمارے عملی مقاصد ان دونوں میں گہرا تعلق پیدا کر دیتے ہیں، تو ہم ان دونوں میں صرف باحتیاط فکر ہی سے تمیز کر سکتے ہیں۔ احساس کی تعبینہ یہی حالت ہے۔ احساس کا معمولی تخیل تو اس تعریف کے مساوی ہے، جو ھیملٹن اور مینسل[1] نے اس کی ہے۔ یعنی یہ کہ "خاص احساس ہمارے جسم کے بعض تاثرات کا شعور ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ جسم ایک ذی حیات عضویہ ہے" اور چونکہ ہم تمام فکر میں جسم کو ذات کا حصہ سمجھتے ہیں، اسی لئے ہم احساسات کو موضوعی تغیرات سمجھنے لگ جاتے ہیں۔ لیکن جب ہمارا طریق بحث احساس کے عام تخیل میں سے عضویاتی دلالتوں کو خارج کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

---

[1] Mansel

تو بعض ہم ذات شاعر، اور ان جسمانی تاثرات کو جن کا اس ذات کو شعور ہوتا ہے، اسی قدر وضاحت سے علیحدہ کر سکتے ہیں، جس قدر کہ احضارات کی اور صورتوں میں موضوع و معروض کو۔ لہذا بحیثیت مجموعی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ واقعات، یا ان کے متعلق ہمارے لازمی تصورات میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس امر کی مانع ہو کہ اس شے کو جس کا نفسی احیا یا ائتلاف ہو سکے، خواہ وہ کیسی ہی سادہ کیوں نہ ہو، کسی موضوع یا نفس کا معروض کہہ سکیں، جس کا احضار اس کے سامنے ہوا ہے۔

موضوع کی حد تک یہ احضاری تعلق اس چیز پہ دلالت کرتا ہے، جس کو، کسی بہتر اصطلاح کے نہ ہونے کی وجہ سے، توجہ کہا جاتا ہے۔ یہ یاد رہے کہ ہم یہاں توجہ کی اصطلاح میں اس چیز کو بھی شامل سمجھ رہے ہیں، جس کو عوام بے توجہی کہتے ہیں۔ اگر توجہ کو ان معنوں میں استعمال کیا جائے، تو یہ شعور کے صرف ایک حصہ پر حاوی ہو گی، یعنی صرف اس حصہ پر، جو ذہناً پُر فعلیت کہا جا سکتا ہے۔ مطلب یہ کہ اس میں کم از کم اتنی فعلیت ہو کہ، وہ ارتسامات کو وصول کر سکے۔ موضوع کی توجہ معروض کی شدت پر دلالت کرتی ہے، یہاں تک کہ ہم شدت کو ایک احضار کا مادہ کہہ سکتے ہیں، جس کے بغیر یہ بالکل ہیچ ہوتا ہے[1]۔

احضارات کے باہمی تعلقات یعنی ان کے اختلاط و اجتماع، اور احیا، کا امکان، جس پر ان کی دوسری خصوصیت موقوف ہوتی ہے، بنفسہ بہت اہم ہوتے ہیں، تاہم یہ امور ایسے نہیں، کہ موجودہ عام تحلیل میں ان پر غور کیا جائے۔ لیکن ایک بات اس قدر اساسی ہے، کہ ہم اس کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ ہماری مراد اس چیز سے ہے، جس کو عام طور پر شعور کی وحدت، یا اس کا تسلسل، کہتے ہیں، اور جس پر ہم کہیں اور (دیکھو "بند") غور کر چکے ہیں، طبیعی نقطۂ نظر سے، اور روزمرہ زندگی میں، ہم ان

---

[1] دیکھو کانٹ کا ادراک کی پیش بینیوں کا اصول: "تمام مظاہر میں حقیقت، جو احساس کا معروض ہے، شدتی حجم رکھتی ہے"۔ (مصنف)

اشیاء کا ذکر کر سکتے ہیں، جو منفرد، قائم بالذات، اور ہر لحاظ سے متمیز افراد ہوتی ہیں۔ چنانچہ الو کی آواز کو طبیعی حیثیت سے چاند کی روشنی سے کوئی تعلق نہیں۔ آواز یا روشنی، الو، یا چاند، میں سے کوئی چیز حاضر یا غائب ہو کر اس سلسلہ اشیا میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتی، جس سے دوسرے کو تعلق ہے۔ لیکن میں ان کا ادراک کرنے والا ہوں۔ میرے لئے یہ ایک کل کے اجزا ہیں، نہ صرف اس لئے، کہ ایک کی طرف خاص طور پر توجہ کرنے سے اوروں کی شدت کم ہو جاتی ہے، بلکہ اس لحاظ سے بھی، کہ جب توجہ ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو یہ کسی خلا کو عبور نہیں کرتی۔ پھر صرف یہی نہیں، کہ یہ ایک کل کے اجزا ہیں، بلکہ ان کا موجودہ تعین ایک تدریجی تفرق کا نتیجہ ہے۔

اس وقت سالہا سال کے تجربے کے اثرات کو محو کرنے کا خیال ہی ہمارے لئے ناممکن ہے۔ نہ ہم اپنے طفلانہ احضار کی اس وقت کی کوئی تصویر قایم کر سکتے ہیں، جب ہمارے مقاصد نے ہم کو کسی چیز پر عادۃً توجہ کرنا، اور باقیوں کو نظر انداز کرنا نہ سکھایا تھا۔ اکثر چیزیں، جن کو ہم اس وقت دیکھتے ہیں، اور اکثر آوازیں، جن کو ہم اس وقت سنتے ہیں، اس وقت نہ صرف تمام میدان بصارت، یا غیر متمیز آوازوں کے مجموعہ، کا احضار ہوں گی، بلکہ نفس مناظر و اصوات میں بھی موجودہ وضاحت نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جس قدر پیچھے کی طرف ہم چلتے جاتے ہیں، اسی قدر قریب ہم اس مجموعی احضار کے ہوتے جاتے ہیں، جو ایک عام سلسلے کی صورت رکھتا ہے، اور جس میں تمام فروق پوشیدہ و مضمر ہوتے ہیں۔ لہذا حیاتیات کی طرح نفسیات میں بھی وہ اصول کام کرتا ہے، جس کو تدریجی تفرق، یا تخصیص[۱]، کا اصول کہتے ہیں۔ یہ اور احیا و تلازم کے واقعات ان متعدد نسبتۃً ممیز احضارات کی ایک خاص عقبی زمین، یا بنیاد، کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو اسی عقبی زمین، یا

۱؎ محولہ بالا اصول کو فون بئیر (Von Baer) کا قانون کہتے ہیں۔ قانون یہ ہے، کہ ارتقا عام سے خاص کی طرف ہوتا ہے۔ یہاں یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ "تدریجی تفرق" ہر جگہ وظیفہ اور ساخت، دونوں کی ترقی پر دلالت کرتا ہے، اور یہ کہ حرکی، یا سکونی، عناصر سکونی، یا ساختی عناصر کی علت ہوتے ہیں، نہ بالعکس۔ (مصنف)

بنیاد، میں بتدریج متمیز، یا انجام کار اس پر مبنی، کئے جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ شعور کی اس وحدت وتسلسل کا ہم معنی ہے جس کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی ذات شاعرہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اس عام تحقیق میں بھی ایک صنف اشیا ایسی ہے، جو خصوصیت کے ساتھ دلچسپ ہے۔ ہماری مراد حرکات، یا حرکی احضارات، سے ہے۔ احساسی احضارات کی طرح یہ بھی قابل احیا، اور قابل تلازم ہیں۔ یہ بھی ایک منتشر اور پھیلی ہوئی قابلیت حرکت (جو سوائے جذبی اظہار کے اور کچھ نہیں) ہونے سے متفرق ہو کر، وہ وضاحت اختیار کر سکتے ہیں، جو ان کو ایک بالغ العمر انسان کے تجربہ میں حاصل ہے۔ اس پر تفصیلی بحث عنقریب کی جائے گی۔ جسیت پر موقوف ہونے کی وجہ سے حرکات کی مخصوص ترین نوعیت پیدا ہوتی ہے، یعنی طبعی عوارض حالات میں یہ معیّن اور قابل بیان نفسی مقدمات رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ احساسی احضارات سے مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ احساسی احضارات میں یہ مقدمات بالکل مفقود ہوتے ہیں۔ نفسیات مخصوص مناظر واصوات کی ترتیب کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ لیکن جس ترتیب میں کہ ان کے بعد حرکات پیدا ہوتی ہیں، ان کی مناسب وموزوں توجیہ صرف نفسیات ہی کر سکتی ہے۔ شام پرندوں کو تو بسیرا کرواتی ہے، اور لومڑی کو جنگل جنگل بھراتی ہے۔ شیر کی آواز سے گیدڑ تو جمع ہو جاتے ہیں، اور بھیڑیں منتشر۔ ایک ہی احساسی احضار کے بعد اختلاف حرکات درحقیقت نتیجہ ہے اس چیز کا، جس کو ہم، "موضوعی ترجیح، یا انتخاب" کا اصول کہہ سکتے ہیں۔ اس اصول میں تجربے کی اولی طور پر عملی نوعیت (جس کی طرف اس سے قبل اشارہ ہو چکا ہے) بالکل صاف ظاہر ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس نام سے ہم اس واقعہ کو ظاہر کریں گے، کہ احساسی احضار کے جن متعدد تغیرات کا فرد کو تجربہ ہوتا ہے، ان میں سے چند ہی ایسی واضح اور قطعی حسیت کا سبب بنتے ہیں، کہ جس کی وجہ سے وہ امکانی رغبت، یا نفرت، کی اشیا بن جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حرکات ہی کی بدولت ہم مخلوقاتِ حالات بن جانے سے

محفوظ رہتے ہیں، اور ان ہی کی بدولت ہم موضوعی انتخاب کا نام لے سکتے ہیں۔ اس طرح ہماری دلچسپیوں کا استحضار[1] ان حرکات کے استحضار کے ساتھ مولتف ہو جاتا ہے، جن کے ذریعہ یہ دلچسپیاں متحقق ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ توجہ کا کوئی جماؤ ایک مسرت انگیز شے (جو صرف خیال میں موجود ہے) میں مطلوبہ شدت تو پیدا نہ کریگا، لیکن یہ استحضار حرکت کے خیال کو واقعے میں بدل دیتا ہے، اور اس طرح حرکت کے ذریعہ سے ہم مطلوبہ حقیقت حاصل کر لیتے ہیں۔ اس میں ایک عجیب بات یہ ہے، کہ یہ استحضار بھی ایک طرح سے توجہ کئے جانے کے مشابہ ہے۔

طلب

(۵) اس طرح ہم طبعی طور پر تجربے کے اس تیسرے جزو پر پہونچ جاتے ہیں، جو عام طور پر مسلّم ہے۔ اب ہم سوال کرتے ہیں، کہ طلب، یا کہنا چاہئیے، کہ طلبی فعل، سے ہم کیا مراد لیتے ہیں؟ اس میں دو سوالات ہیں، جو کم و بیش خلط ملط کئے جاتے ہیں۔ ایک سوال تو محرک، یا جیسا کہ اس کو بعض اوقات کہا جاتا ہے، بنیاد فعل کا ہے۔ یعنی یہ کہ فعل صادر ہی کیوں ہو؟ دوسرا سوال وسائل کا ہے، یعنی یہ کہ معین افعال کس طرح صادر ہوتے ہیں؟ پہلا سوال اولی طور پر طلب اور حسیت کے ربط سے تعلق رکھتا ہے۔ اس وقت ہم کو صرف دوسرے سوال پر غور کرنا ہے۔ معمولی ارادی حرکت میں پہلے حرکت کا خیال، یا باز احضار، ہوتا ہے، اور سب سے آخر میں حرکت صادر ہوتی ہے۔ یہ ایک نیا احضار ہے، جس کو ہم سردست اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ اس میں باز احضار ابھر آتا ہے، اور اسی وجہ سے یہ اس شدت، وضاحت، اور خصوصیت کو حاصل کر لیتا ہے، جس کو ہم حقیقت کہتے ہیں۔ لیکن یہ تغیر کس طرح ہوتا ہے؟

---

[1] Re-presentation

یہاں تک اور بظاہر سادہ تر فعل اضطراری کی طرف اشارہ کرکے اس کی توجیہ کی کوشش اکثر کی گئی ہے، اور فعل اضطراری میں ان افعال کو شامل سمجھا گیا ہے، جن کو حساسی حرکی اور تصوری حرکی کہتے ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان تمام صورتوں میں فعل ایک "متعلق" احساس یا خیال کی شدت کے انتقال کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر اتفاق، یا سوءِ اتفاق سے ایک ہی احساسی احضار دو، یا زائد متولد حرکی تغیرات کے باعث ہو، اور یہ تغیرات متخالف ہوں، تو کہا جاتا ہے، کہ ایک عارضی حالتِ رکاوٹ پیدا ہوتا ہے۔ پھر جب انجام کار ان میں سے ایک غالب آجاتا ہے تو کہا جاتا ہے "کہ ایک حالتِ شعور پیدا ہوتی ہے جو اس چیز کو ظاہر کرتی ہے، جس کو ہم ارادہ کہتے ہیں"۔ لیکن یہ ایک محض افتراض ہے، کہ معیّن احساسی، یا حرکی، احضارات طلب سے قبل "متطابق" یا موتلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ ارادہ اس جگہ شروع ہوتا ہے، جہاں قسری، یا اضطراری، فعل ختم ہوتا ہے۔ یہ افتراض در اصل نفسی اور طبیعی عناصر کو خلط ملط کرنے کی قدیم عادت کا نتیجہ ہے، اور یہ عادت نفسیات جدیدہ کے لئے زہر قاتل ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ یہ احساسی اور حرکی احضارات آخر موتلف کس طرح ہوتے ہیں؟ احساسی اور حرکی باز احضارات کے کسی گہرے تعلق کی واحد نفسیاتی شہادت ہم کو اکتسابی مہارتوں میں ملتی ہے، جن کو ہارٹلے[1] نے ثانوی طور پر "قسری" حرکات کہا ہے۔ لیکن ان سب سے قبل "ارادی" یا شعوری حرکت ہوتی ہے۔ چنانچہ ھربرٹ سپنسر کا قول ہے کہ "جو بچہ چلنا سیکھ رہا ہے، وہ ہر حرکت کرنے سے قبل اس کا ارادہ[2] کرتا ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ماہر نفسیات کو چاہئے، کہ اس کو اپنے لئے نمونہ قرار دے، اور یہ فرض کرلے، کہ وہ قسری افعال، جو اس کے احاطہ علم میں آتے ہیں، ان معنوں میں ثانوی طور پر قسری ہوتے ہیں، اور یہ کہ خود اس فرد، یا اس کے آباؤ اجداد، کے تجربہ میں ارادہ،

---

[1] Hartley

[2] ارادہ کرنے کا مفہوم یہاں یہ ہے، کہ وہ اس کی طرف توجہ کرتا ہے، اور اس کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے (مصنف)

یا شعوری فعل، عادت سے قبل موجود ہوتا ہے۔

لیکن اگر یہ طریق بحث ہم کو مجبور کرتا ہے، کہ ہم احساسی حرکی افعال کو ارادی افعال کی بہ منزل، یا میکانکی، صورت سمجھیں، بجائے اس کے، کہ ارادی افعال کو کسی طبیعی صورت سے بتدریج متفرق خیال کریں، تو ہم یہ سوال نہیں کرتے کہ دو متبادل حرکات میں سے ایک کے انتخاب کے وقت کیا ہوتا ہے؟ بلکہ ہم یہ عام تر سوال کرتے ہیں، کہ جب حسیت کے زیر اثر کوئی حرکت ہوتی ہے، تو کیا ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس عقیدہ کے مطابق ہونا یہ چاہئے، کہ سادہ ترین معین طور پر قصدی حرکت سے قبل کوئی اور اس سے بھی زیادہ سادہ حرکت ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایک مخصوص حرکت جب قصداً کی جاتی ہے، تو وہ، متحقق ہونے سے قبل، ایک خیالی احضار کو فرض کرتی ہے۔ لیکن پھر یہ خیالی احضار، چونکہ باز احضار ہوتا ہے، لہٰذا یہ ایک گزشتہ واقعی حرکت کو بطور اپنی اصلیت کے فرض کرتا ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس مشکل میں سے باہر نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے، یعنی یہ کہ جو حرکات لذت والم کو براہ راست ظاہر کرتی ہیں، وہ اولی سمجھی جائیں، اور ارادی حرکات کو ان کی ترقی یافتہ صورت۔ ابتدائی جذبی اظہارات کا دھندلا پن اور انتشار ہمارے اس قول کی تائید میں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ انتشار حرکی احضارات کے تسلسل پر شاہد ہے، اور یہ تسلسل اس تسلسل کے متوازی ہے، جس پر ہم نے احساسی احضارات کے ضمن میں بحث کی ہے۔ تجربہ کے دوران میں یہ تسلسل، دونوں صورتوں میں، متفرق ہو کر علی الترتیب نسبتہً ممیز اور علیحدہ حرکات واحساسات کی صورت اختیار کر لیتا ہے[۱]۔

---

[۱] یہاں اس بات کی طرف اشارہ کرنا بہتر ہوگا، کہ بین پہلا شخص تھا جس نے اس چیز کی اہمیت کو تسلیم کیا، جس کو جی، ایچ لوئس G. H. Lewes نے انتشار کہا ہے۔ ہم نے بھی یہاں اس اہمیت پر زور دیا ہے لیکن بین جذبی اظہار کو بھی فعل کی امکانی ابتدا سمجھتا ہے اگرچہ آخر میں چل کر اس نے اس خیال کو ترک کر کے اپنے مخصوص عقیدہ "خودروی" (Spontaneity) کو اختیار کیا لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے،

لیکن احساسات کی حالت میں تو ہم صرف نتیجہ کر سکتے ہیں، اور وہ بھی بہت ہیر پھیر کے بعد، کہ ان میں اطلاقی علیحدگی نہیں، بلکہ یہ گویا ایک ضخیم و جمیم حساس کے اجزا ہیں۔ اس کے مقابلے میں حرکات کی صورت میں ہم قوی و شدید جذبے کے زیر اثر اس تسلسل کا بالذات تجربہ کر سکتے ہیں۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس طرح کا حرکی سلسلہ فعل کی اس مستقل تیاری، یا کہنا چاہیے، کہ اس مسلسل متولد صدورِ فعل، کا نفسیاتی مقابل ہے، جس کو قدیم ماہرین عضویات "حالتی فعل"[1] کہتے تھے، اور جسے آجکل "ہیکلی حالت" کہتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے، کہ جس عضو کے احساسی اعصاب کاٹ دیئے جاتے ہیں، اس میں سے یہ "ہیکلی حالتیں"[2] غائب ہو جاتی ہیں۔" اگر نخاع میں درآئندہ ہیجانات کی معمولی رو نہ پہونچے تو یہ ان اثرات کا ایصال نہیں کرتا، جس سے یہ حالت باقی رہتی ہے" اور ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں، کہ اس طرح کا قریبی تعلق ہر جگہ، یعنی احساس اور حرکت، حرکت اور احساس میں بھی، پایا جاتا ہے۔ ہر ماہر عضویات جانتا ہے، کہ احساس اور دوران خون، تنفس اور ریزش، کی سی عضویاتی حرکات کے درمیان بلاشبہ ایک بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ معمولاً تو یہ تعلق ہماری حیات شاعرہ پر صرف اس وقت اثر آفرین ہوتا ہے، جب اس سے وہ "احساسیت عامہ" متاثر ہوتی ہے، جس کی وجہ سے کہنا چاہیئے، کہ ہم زندہ اور بیدار نظر آتے ہیں۔ لیکن تو بھی جذبات میں یہ بہت ادر بالکل نمایاں ہو کر "جذبی اظہار" کا جزو بن جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کہ اس کے مطابق حرکت حسیت پر مسبوق ہونے کی بجائے، سابق ہو جاتی ہے۔ اگر اس قیاس کے تمام تائیدی دلائل اتنے ہی صحیح ہوں، جتنا کہ صرف باین ان کو سمجھتا تھا، تب بھی یہ اعتراض بہت سنگین ہے۔ جو خیال کہ ہم نے پیش کیا ہے، اس پر باین کا اعتراض ہے کہ "جذبی لہر تقریباً ہمیشہ تمام مجموعۂ حرکات پر اثر کرتی ہے" اور اس طرح اس سے وہ منفرد تحریکات حاصل نہیں ہوتی، جن کی ارادہ کی طرف سے امید کی جاتی ہے، لیکن یہ اعتراض کرنا گویا توارث کو ہیچ سمجھنا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جہاں متنوع منفرد حرکات ممکن ہوتی ہیں، وہاں ان حرکات کے مقابلہ میں جبلتیں، یا خود باین کے قول کے مطابق "صدورِ فعل کی وہ ان سیکھی قابلیت" بھی موجود ہوتی ہے، جس کو مکمل کرنے کے لئے صرف ذرا سی مشق درکار ہوتی ہے۔ لیکن یہ تدریجی یا آبائی اکتساب کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ (مصنف)

[1] Tonic Action [2] Skeletal Tone

اس کی مثال ہم کو خوف میں ملتی ہے، جہاں دل دھڑکتا ہے، سانس جلدی جلدی آتا ہے، ٹھنڈا پسینہ چھوٹ جاتا ہے، اور منہ خشک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ تمام حرکات ہمارے لئے اس وقت خالصتہً اضطراری ہیں، تاہم اصول تناسل، اور واقعات ارتقا ہم کو مجاز گردانتے ہیں، کہ ہم یہ فرض کریں، کہ یہ دراصل حسیت کی مداخلت کا نتیجہ ہوتی ہیں لیکن ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ حسیت کسی وقت بھی محض احساس سے معیّن ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم حیات کی ابتدا کو تخیل میں نہیں لاسکتے، بلکہ اس کے شروع ہو چکنے کے بعد اس کو متصور کر سکتے ہیں۔ نفسیات ایک لوح سادہ سے اپنے مباحث کا آغاز نہیں کر سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک عینی حالتِ ذہن کی جو سادہ ترین تصویر ہم قائم کر سکتے ہیں، وہ ایسی نہیں ہوتی، جس میں حرکات احساسات سے قبل، یا احساسات حرکات سے قبل موجود ہوں، بلکہ یہ تصویر ایسی ہوتی ہے، جس میں احساس کے تغیر کے بعد حرکت کا تغیر ہوتا ہے، اور حسیت کا تغیر ان دونوں کے درمیان رابطہ کا کام دیتا ہے۔ لیکن پھر بھی حسیت وہی رہتی ہے، جو کہ وہ ہے، اس لئے، کہ موضوع کی ایک معیّن و مقرر فطرت ہے۔ یہی حقیقت بنا ہے۔ ایسی ضرب المثل کی جیسے جو چیز ایک شخص کے لئے خوراک ہے، وہی دوسرے کے لئے زہر ہے وغیرہ اس مسئلے کی تمام پیچیدگیوں کو اس طرح صاف کرنے کے بعد اب ہم پھر سوال کرتے ہیں، کہ حسیت کے ذریعے سے حرکت کا تغیر کس طرح واقع ہوتا ہے؟ اس کا جواب، جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے، یہ ہے، کہ توجہ کے تغیر کی وجہ سے حرکت میں تغیر ہوتا ہے۔ جن مشاہدات کو ماہرین نفسیات افسوں گری، تقلید اور ہمناطیقیت وغیرہ، کے تحت بیان کرتے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ جس حرکت کو ہم کرنے والے ہیں، اس پر توجہ کا جمانا ہی اس کے واقعتہً صدور کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ اس طرح کے حالات میں جذبہ یا ارادہ بالضرورت مدلول نہیں ہوتا لیکن ان سے توجہ اور حرکات کا گہرا تعلق واضح ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر شخص نے مشاہدہ کیا ہوگا، کہ میکانکی حرکات کے علاوہ باقی ہر قسم کی حرکات کے صدور سے خیالات، یا احساسات

کی طرف توجہ میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے، اور بالعکس کسی عجیب ارتسام، یا خیال، کی طرف توجہ کرنے سے ہماری مہارتی حرکات منقطع ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ کسی ایک لمحہ میں ہماری توجہ احساسی اور حرکی احضارات میں، ایک خاص اصول پر تقسیم ہوتی ہے۔ اس تقسیم میں فرق پڑنے سے ان میں سے بعض کی موثر شدت میں فرق پڑتا ہے۔ اور حرکی احضارات کی صورت میں شدت کا تغیر حرکت کے تغیر کے میلان کا ہم معنی ہوتا ہے۔ لیکن یہ تغیرات بلحاظ مقدار اس وقت تک قلیل ترین ہوتے ہیں، جب تک کہ معلومہ احضارات نمایاں طور پر مسرت آفرین، یا الم انگیز نہ ہوں۔

پھر اس صورت کے پیدا ہوتے ہی توجہ اور حسیت کے گہرے تعلق کی شہادت بھی مہیا ہو جاتی ہے۔ لیکن جو احضارات، یا مجموعات احضارات، کہ علی الترتیب لذت آفرین، یا الم انگیز ہوتے ہیں، ان کی خصوصیات کو معلوم کرنے کی کوشش سے قبل اس شہادت کو پوری طرح واضح کرنا بہت ہی مشکل ہے، اور اس کوشش کو ہم کسی آئندہ باب (باب دہم) تک ملتوی رکھتے ہیں۔ عام الفاظ میں کہا جا سکتا ہے، کہ لذت فوراً لذت آفرین شے پر توجہ جانے کی طرف مائل کرتی ہے۔ لہٰذا لذت کے بعد حرکت کا صادر ہونا اتنا یقینی نہیں ہوتا، جتنا کہ الم کے بعد، ماسوا ان صورتوں کے، کہ یہ حرکت ہی لذت آفریں شے ہو، اور یہ محض حرکت کرنے کی خاطر صادر ہو۔ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ لذت حرکات کو روکتی ہے، ماسوا ان حالات کے، جہاں یہ موجودالوقت توجہ کی کفایت شعارانہ تقسیم، یا اس کی زیادتی، کے ہم معنی ہو۔ اس حالت میں مفروضہ عقیدہ کے مطابق ان میں سے کوئی ایک زیادہ، لیکن غیر معین (یعنی کھیل کی) حرکات کا باعث ہو سکتی۔ اس کے برخلاف الم، کم از کم شروع شروع میں، حرکت سے اور بھی زیادہ قریب کے تعلقات رکھتا ہے۔ اسی طرح حرکت بھی الم سے بہت گہرے تعلقات رکھتی ہے، کیونکہ یہ بہت جلد ارادی بن جاتی ہے بجائے اس کے کہ ہم الم انگیز احضارات پر ارادۃً توجہ جمائیں، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کی طرف ہماری توجہ غیر ارادی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں گھنا

چاہیئے کہ یہاں توجہ ہٹائی جاتی ہے۔ لہٰذا اگر یہ الم انگیز احضار ایک حرکت ہے، تو یہ حرکت روک دی جاتی ہے۔ اگر یہ احساس ہے تو ایسی حرکات کی جاتی ہیں، جن سے توجہ ہٹ جاتی ہے اور ان حرکات میں سے بعض کی وجہ سے اس احساس کا طبیعی سرچشمہ رک جاتا ہے۔ یہی حرکت رفتہ رفتہ مضطرب کرنے والے احساس کے ساتھ "مستلازم" ہو جاتی ہے اور پھر یہ احساس خود اپنی دوا تجویز کر لیتا ہے۔

نتائج کا خلاصہ

(۶) اب ہم اپنی تحلیل کے اختتام پر پہونچ چکے ہیں۔ اس تحلیل کے نتائج کو بیان کرنے کی بہترین صورت شاید یہ ہوگی، کہ پہلے ان کو جدول کی صورت میں بیان کیا جائے پھر چند جملوں میں اس جدول کا اصل مفہوم واضح کر دیا جائے۔ دو مختلف عینی تجربات کے مخصوص اختلافات کو نظر انداز کرنے، اور یہ فرض کرنے کے بعد، کہ ہم احضارات کی سادہ ترین صورت یعنی احساس اور حرکت[1] پر غور کر رہے ہیں، مندرجۂ ذیل جدول قائم ہوتا ہے:۔

ایک موضوع	(۱) غیر ارادی طور پر احساسی سلسلہ کے تغیرات پر توجہ کرتا ہے (وقوف)	احضار احساسی	موضوعات کا
	(۲) اس کی وجہ سے اس کو مسرت حاصل ہوتی ہے یا الم (حسیت)		
	اور (۳) ارادی توجہ سے حرکی سلسلہ میں تغیرات پیدا کرتا ہے (طلب)	احضار حرکی	

دوسرے الفاظ میں تجربہ کے تین اجزاء ترکیبی ہیں، جو منطقی حیثیت سے تو قابل تمیز ہیں، لیکن درحقیقت لائق انفصال نہیں۔ ان میں سے پہلا اور تیسرا تو گویا وہی ہے، جس کو قدیم ماہرین نفسیات علی الترتیب،

---

[1] زیادہ مختلف صورتوں کو اس میں شامل کرنے کے لئے "یا سلسلۂ خیالات" کے الفاظ بڑھا دینے چاہئیں (مصنف)

قوۂ آخذہ[1] اور قوۂ فاعلہ[2] کہتے تھے۔ دوسرا جو مشکل سے متمیز ہو سکتا ہے، لہذا (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) عرصۂ دراز تک نظر انداز کیا جاتا رہا، یا کم از کم اس کی ضروری خصوصیات کی کبھی نے بھی وضاحت کے ساتھ نشان دہی نہ کی۔ یہ یا تو پہلے کے ساتھ متحد مانا گیا، جو حقیقت میں اس کی علت ہے، یا تیسرے کے ساتھ، جو فی الواقع اس کا معلول ہے۔ لیکن نفسیاتی تفریقات میں اہم ترین شاید وہ تفریق ہے، جو متقدمین کی دو شاخی اسکیم کو قطع کرتی ہے۔ ہماری مراد اس سے ہے، جس میں تجربہ موضوع بحیثیت ذی حسیت اور پر فعلیت اور اس فعلیت کے معروض میں تقسیم کی جاتی ہے۔ یہ تفریق و تقسیم ملکہ، قوت، یا شعور کی سی اصطلاحات کے پس پردہ پوشیدہ نظر آتی ہے لیکن بہر کیف یہ اصطلاحات اس کو نگاہوں سے اوجھل ہی رکھنے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔ جس چیز کو ہم نے معروضات، یا احضارات کہا ہے، وہ ذات شاعرہ سے تعلق رکھنے والی کسی ایسی تکوینی فعلیت کا نتیجہ نہیں ہوتی، جو کسی عجیب و غریب طریقہ سے بروئے کار آتی ہے۔ ان کے خود اپنے خواص و قوانین ہیں، جن کے مطابق ان کے تعاملات متغیر ہو سکتے ہیں اور ہیں۔ ھرباڑٹ کا یہ شاید ایک خواب پریشان تھا، کہ اس نے تجربہ کی حرکیات[3] و سکونیات[4] مدون کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی کوشش سے کم از کم اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے، کہ شعور کے موضوع اور اس کے معروض کے درمیان خود مختاری کس قدر زیادہ ہے۔ ہم اسی عقیدہ کو پیش نظر رکھیں گے، اور بجائے اس کے، کہ ہم موضوع میں بے شمار قوا، یا قابلیتیں فرض کریں، ہم کو چاہیے، کہ شعور کے ادغام، تفرق، احیا، تلازم وغیرہ، بلکہ فکر اور فعل کے تمام تنوعات کی توجیہ بھی ان قوانین کے مطابق کرنے کی کوشش کریں، جو اولاً تصورات، یا احضارات، سے تعلق رکھتے ہیں۔ موضوع میں ہم توجہ کو مختلف طریقوں سے تقسیم کرنے کی واحد قابلیت باقی چھوڑیں گے، جس پر احضار کی موثر شدت

---

[1] Receptive Power

[2] Active Power

[3] Dynamics

[4] Statics

جزء، منحصر ہوتی ہے، جس چیز کو ہم عمدہ و معنوں میں فعلیت کہتے ہیں (مثلاً تعمدی حرکت اور تعقل) وہ اسی واحد موضوعی فعلیت کی ایک خاص، اگرچہ بہت اہم صورت ہے۔

لہٰذا اس عقیدہ کے مطابق احضارات، توجہ، اور حسیت تین ہم رتبہ اجناس نہ سمجھے جائیں گے، کہ ان میں سے ہر ایک ایک مکمل "حالت ذہن" یا "شعور" ہو، یعنی یہ کہ یہ سب ایک ہی معنوں میں، اور علیحدہ علیحدہ ایک وسیع عنوان کے تحت جمع نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ بوکلے نے عرصہ ہوا کہا تھا، فعلیت اور تصور میں کوئی مشابہت نہیں۔ اسی طرح خالص حسیت اور تصور میں کسی قدر مشترک کو معلوم کرنا بھی آسان نہیں، سوائے اس کے کہ دونوں میں شدت ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ یہاں اصطفاف بالکل بے محل ہے۔ لہٰذا ایک جنس عالی، یعنی "حالت ذہن" یا "شعور" اور اس کے تحت تین ہم رتبہ انواع، یعنی "وقوف"، "جذبہ" اور "طلب"، کے بجائے ہماری تحلیل نے تین ممیز اور ناقابل تحویل اجزا یعنی توجہ، حسیت، اور معروضات، یا احضارات، کو منکشف کیا ہے۔ یہ تینوں مل کر ایک عینی حالت ذہن، یا نفسیہ بناتے ہیں، اسی طرح کے عینی احوال ذہن، یا نفسیوں، کے متعلق کہ سکتے ہیں (اور اس میں ہم غالباً دو شاخی نفسیات سے اتفاق کریں گے) کہ ان کی دو قابل تمیز اگرچہ بالعموم ناقابل انفصال، صورتیں ہیں۔ یہ دو صورتیں ان دو طریقوں کی قائم مقام ہیں، جن سے توجہ متعین ہوتی ہے، اور ان دو طریقوں میں سے ہر ایک سے دو اضافات اشیا کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ تعین توجہ کے دو محولہ بالا طریقے یہ ہیں:-

(۱) احساسی یا آخذ حالت، جب توجہ غیر ارادی طریق سے متعین ہو یعنی جہاں عمل یا توجہ سابق اور حسیت مسبوق ہو۔ (۲) حرکی، یا فاعلی حالت جہاں حسیت سابق اور عمل توجہ مسبوق، اور اس لئے جہاں توجہ ارادی طریق سے متعین ہو۔

یہ کہنا کہ حسیت اور توجہ احضارات نہیں، اکثر اشخاص کو بہت مستبعد معلوم ہوگا۔ سوال کیا جائے گا، کہ اگر تمام علم کو احضارات سے تعلق ہے، اور اگر حسیت اور توجہ احضارات نہیں، تو پھر ہم کو ان کا علم کیونکر ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہم کو ان کا علم ان کے اثرات کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ہم خود ان کو براہ راست نہیں جانتے۔ یہ

اس صداقت کا شاید زیادہ عینی بیان ہے جس کو کانٹ کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے فلاسفہ مجرد صورت میں مانتے چلے آئے ہیں۔ ہماری مراد اس صداقت سے ہے کہ موضوعی احوال بحیثیت موضوعی احوال کے کبھی ہمارے سامنے نہیں آتے۔ اس صداقت کو ہیملٹن نے ذیل کے جملوں میں بوضاحت بیان کیا ہے: "لہٰذا حسیت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کوئی چیز نہیں ہوتی، سوائے اس کے جو موضوعی طور پر موضوعی ہو۔ اس میں ذات سے علیحدہ کوئی معروض نہیں ہوتا۔ اس میں شئون میں سے کوئی شان معروض نہیں بنائی جاتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اپنے احوال مسرت و الم کو معروضات فکر (مفکور) بنا سکتے ہیں لیکن معروضات فکر بن جانے کے بعد وہ حسیات نہیں رہتیں، بلکہ حسیات کے منعکس وقوفات بن جاتی ہیں"۔ ان دو جملوں میں سے آخری جملہ شاید بالکلیہ تشفی بخش نہیں۔ اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ "حسیت کا مطالعہ صرف اس کی یادداشت سے ہو سکتا ہے" لیکن ہیملٹن نے کسی اور جگہ "مظاہر شعور" کے متعلق بھی یہی کہا ہے لیکن یہ ایسا عقیدہ ہے جسے اس عقیدہ کے ساتھ متوافق نہیں کیا جا سکتا کہ حسیت اور وقوف جنساً متمیز ہیں۔

جو چیز کہ فی الاصل وقوف نہیں وہ احیا کے بعد وقوف کس طرح بن سکتی ہے؟ اس میں تو کلام نہیں ہو سکتا کہ ہیملٹن کا یہ کہنا کہ حسیت "موضوعی طور پر" موضوعی ہوتی ہے اور یہ کہ "اس میں ذات سے علیحدہ کوئی معروض نہیں ہوتا" یہ کہنے کے مساوی ہے کہ یہ احضار نہیں، اور جو چیز کہ احضار نہیں اس کا حقیقی معنوں میں بازاحضار بھی نہیں ہو سکتا لہٰذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بجائے اس عقیدہ کے کہ حسیت اور توجہ، من حیث ہی، صرف فکر کا معروض بن کر معلوم ہو سکتے ہیں، ہم کو یہ عقیدہ اختیار کرنا پڑیگا، کہ اس طرح سے ہم ان کے اثرات، یا ان کے مخصوص تغیرات کے ذریعہ ان کے متعلق علم حاصل کر سکتے ہیں، جو وہ ہمارے احضارات کی نوعیت اور ترتیب میں پیدا کرتے ہیں لیکن اگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہم توجہ اور حسیت کا بالراست ادراک کر سکتے ہیں، کیونکہ ان کا احضار نہیں ہوتا، تو یہ بھی دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ ہم ان سے بالکل ناواقف ہیں، کیونکہ وہ بالطبع ناقابل احضار ہیں۔ ہیملٹن کا قول

ہے کہ "ہم صرف اس چیز سے جاہل رہ سکتے ہیں، جس کا علم ہونا ممکن ہے۔ دوسرے الفاظ میں لاعلمی صرف اس چیز کی ہو سکتی ہے، جس کے متعلق علم ہو سکتا ہے"۔ احضار کے موضوعی اور معروضی عنصر کا تباین علم اور جہل کے تباین سے وسیع تر ہے۔ موخر الذکر تباین تو صرف معروضی پہلو سے تعلق رکھتا ہے، لیکن مقدم الذکر تباین گویا وجودیاتی ہے یعنی یہ تباین ذات اور غیر ذات کے درمیان ہے، جس کو کم از کم ہمارا تجربہ فرض کرتا ہے، لہذا جس سے ہمارا تجربہ متجاوز نہیں ہو سکتا۔

ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ توجہ اور حسیت کے اثرات کا علم، بغیر توجہ اور حسیت کے نہیں ہو سکتا لہذا خواہ ہم کسی درجہ تک ترقی کر جائیں، ہمارے کسی ہر "حالت ذہن" میں ایک طرف تو توجہ اور حسیت ہوتے ہیں، اور احضار معروضات دوسری طرف۔ یعنی یہ، کہ توجہ اور حسیت ہر جگہ موجود معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں اجزاء کا وہ مسلسل تفرق بھی نہیں ہو سکتا جس کی وجہ سے احضارات میں ایک خاص فردیت پیدا ہوتی ہے، اور تلازم اور احیا ممکن ہوتا ہے۔ موضوعی پہلو میں اس پہلو کو فرض کرنا ذروی[1] نفسیات کو قبول کرنا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجربات (Erlebnisse) کے اندر جو زندگی (Leban) ہے اس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

---

[1] (Atomistie Psychology) یہ مسئلہ نفسیات کا مشکل ترین مسئلہ ہے۔ اس کی طرف ہم شعور ذات کی خاص تحلیل میں عود کریں گے۔ مندرجہ بالا تقریر پہلی عام تحلیل کے لئے کافی ہے (مصنف)

باب سوم

نظریۂ توجہ

"شعور" یا "توجہ"؟

(۱) یہاں توجہ کے اس نظریے کی مزید توضیح کی کوشش مناسب ہوگی، جس کو ہم نے گزشتہ باب میں قدیم مصنفین کی "قواہی نفسیات" کی بجائے پیش کیا ہے۔ قواہ کی کثیر تعداد کی بجائے ہم نے صرف ایک موضوعی فعلیت کو فرض کیا ہے اور اس کے لئے توجہ کا نام تجویز کیا ہے۔

ہم نے موضوع و معروض کی ثنویت کو اساسی مان کر اپنے مباحث کو شروع کیا ہے۔ ہم دو حدود کے تعلق کا ایک واضح تصور قائم کر سکتے ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ حدود متعلقہ کا کوئی واضح تصور قائم نہ کر سکیں۔ لہذا یہاں بھی ہم موضوع و معروض کے متعلق وجودیاتی نظریوں پر غور کئے بغیر سوال کر سکتے ہیں کہ ان میں باہمی کیا تعلق ہوتا ہے؟ انسان، چوہے یا بندر کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ وہ ذی حسیت ہے، یاد رکھتا ہے، ادراک کرتا ہے، نتیجہ نکالتا ہے، خواہش کرتا ہے، کوشش کرتا ہے۔ وغیرہ۔ اب اگر ہم پہلی حد سے قطع نظر کریں، تو ظاہر ہے کہ باقی کی سب حدود ایک فعلیت اور ایک معروض پر دلالت کرتی ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان، اور ایسی ہی اور مثالوں کو ایسی صورت میں تحویل کرنا ممکن ہے جس میں فعل کا مفروضہ تفاوت اس فعل کے معروض کے تفاوت کی صورت میں ظاہر ہو؟ یہاں آغاز کار ہی پر ایک بدیہی دقت رونما ہوتی ہے۔

بادی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قسم فعلیت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ معروض غیر متغیر رہ سکتا ہے، مثلاً ایک چیز کا ادراک کرنے کے بعد ہم اس کو یاد کر سکتے ہیں، اس کی خواہش کر سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے تو ان تمام مختلف فعلیتوں کو ان کی اپنی اپنی قوتوں، یعنی ادراک، حافظہ اور خواہش کی طرف منسوب کرنا بالکل طبعی ہے۔ روزمرہ گفتگو میں اسی عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے، اور عملی مقاصد کے لئے یہی عقیدہ بلاشبہ سادہ ترین اور بہترین ہے۔ لیکن نظر غائر سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مفروضہ قوت مختلف ہوتی ہے، تو معروض کبھی بالکل اور ہر لحاظ سے ایک ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ ادراک میں تو ہم کو "ارتسامات" یا اولی احضارات، سے سروکار ہوتا ہے، اور حافظہ اور تخیل میں خیالات، یا ثانوی احضارات، سے۔ خواہش میں کسی چیز کی طلب اس کو ایک نئی صورت دے دیتی ہے اور اس میں ایک نئی خصوصیت، یعنی قیمت، کا اضافہ کرتی ہے۔ اس طرح اس چیز کا حصول ہماری مساعی، یا حرکات، کے سلسلے کی غایت بن جاتا ہے۔

قدیم نفسیات نے دیکارت کے اس عقیدے کو تسلیم کر لیا تھا کہ بلا واسطہ تجربے کے تمام واقعات موضوعی تغیرات ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ موضوع کی حیثیت عالم کی، اور اس کی فعلیت کے معروضات میں فرق نہ کر سکی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ وہ مختلف قوا کی مقبول عام تفریق پر قناعت کرنے کی طرف مائل ہوئی، باوجود اس کے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہم کو ان سب کا شعور ہوتا ہے، تو ان میں یکسانیت بھی پائی جاتی ہے۔ لاک نے جو تعریف تصور کی کی ہے یعنی یہ "شعور، یا فکر، کا قریبی معروض ہے"، اس کے متعلق ریڈ کا قول تھا کہ "یہ مقالہ فہم انسانی میں سب سے بڑا دھبہ ہے"۔[1]

---

[1] لیکن اصلی وجہ تو یہ تھا، کہ اس نے اس معروض کو موضوعی تغیر کہا۔ اگر نفسی واقعات کی جو تحویل دیکارت نے شعور اور تصورات میں کی، وہ اتنی ہی صاف ہوتی، یا اس پر وہ اسی طرح ثابت قدم رہتا جتنی صاف طبیعی مظاہر کی تحویل مادہ اور حرکت میں تھی، اور جتنا وہ اس تحویل پر ثابت قدم رہا، تو نفسیات کے مباحث میں بھی اس وقت تک وہی صفائی اور سادگی پیدا ہو جاتی جو طبیعیات میں توانائی اور اس کے استحالہ کے عقیدے سے پیدا ہوئی۔ دیکھو کتاب باب سوم نمبر (۲)، (مصنف)

لیکن اس تعریف کو تسلیم کر کے کیونکہ یہ موضوع و معروض کی ثنویت سے مدلول ہوتی ہے اور پھر اس یکسانیت کا اعتراف کر کے جس پر "شعور ہوتے" کی فعلی صورت بلاشبہ دال ہے، ہم کو یہ سوال کرنا ہے کہ اس مشترک عنصر کو ظاہر کرنے کے لئے شعور اور توجہ میں سے کون سی اصطلاح بہتر ہے؟ پہلی اصطلاح کا تو بہت جلد ہی فیصلہ ہو جاتا ہے کیونکہ اگرچہ اس کے معنی تو مناسب طور پر فعلی ہیں، لیکن اس کا استعمال انفعالی صورت میں ہوتا ہے۔ جب کبھی یہ فعلی صورت میں مستعمل ہوتی بھی ہے، تو یہ بہت زیادہ وسیع بھی ہو جاتی ہے اور بہت تنگ بھی۔ ایک طرف تو اس میں وہ تمام واقعات شامل سمجھے جاتے ہیں، جن کی تحلیل مقصود ہے، اور دوسری طرف اس کا اطلاق ان واقعات میں سے ایک خاص واقعہ پر ہوتا ہے، جس کو ہم باطنی ادراک، تفکر، اور کم صحت کے ساتھ شعور ذات کہتے ہیں[۱]۔

---

[۱] یہ بلاشبہ لفظوں کا سوال ہے لیکن لفظوں کا سوال ہر جگہ غیر اہم نہیں ہوتا، اور بالخصوص نفسیات میں معین و مقرر اصطلاحات کی سخت ضرورت ہے۔ ماہرین طبعیات اس شخص پر ہنستے ہیں، جو معیار حرکت (momentum) اور توانائی، یا قوت، اور کام میں فرق نہیں کر سکتا، لیکن اسی طرح کے ابہامات ماہرین نفسیات کی زبان میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم ہیملٹن کو لے سکتے ہیں۔ یہ شعور کو ایک "بالکل صاف اور شفاف مسئلہ" کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ فلاسفہ نے اس کی تعریف کرنے کی کوشش سے اس کو اور زیادہ غیر واضح بنا دیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ اگرچہ ناقابل تعریف ہے۔ تاہم "ہم نہایت وضاحت کے ساتھ اس کو جانتے ہیں" لیکن جس واقعہ کے متعلق ایک شخص مندرجہ ذیل قسم کے بیانات دے، اس کے متعلق کیا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ وہ اس واقعہ کو وضاحت کے ساتھ جانتا ہے؟:-

۱ - یہ تمام ذہنی مظاہر کی واحد لازمی شرط ہے (مابعد الطبعیات، جلد اول صفحہ ۱۸۳)

۲ - یہ ایک فعل ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱۸۳)

۳ - یہ ذہن، یا انیو، کا خود اپنے افعال و تاثرات کو تسلیم کرنا ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱۹۳)

۴ - اس کو ایک باطنی روشنی سے تشبیہہ دی جا سکتی ہے جس کے اور صرف جس کے، ذریعہ واقعات ذہن دکھائی دیتے ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۱۸۳)

۵ - تمیز، حافظہ، تصدیق، توجہ، وغیرہ اس کی مخصوص شرائط ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۲۰۱)

۶ - اس کے مشمولات ہوتے ہیں: حسیت اور طلب کے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف توجہ کے معنی ہمیشہ فعلی ہوتے ہیں، اور اس کے مشتقات بھی مناسب صورت کے بن سکتے ہیں۔ توجہ کی اصطلاح پر ایک بدیہی اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ یہ بہت محدود معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ ہمارے سامنے تو بہت سی اشیا آتی ہیں، لیکن توجہ ان میں سے چند ہی پر کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر توجہ اس فعلیت کے ہم وسعت کردی جائے، جس پر شعور دال ہے، تو توجہ اور بے توجہی کا فرق غائب ہوجاتا ہے، اور علم کو ترقی دے کر "تربیت کے مرکزی لفظ" کے اصلی معنوں کو غصب کرنا یقیناً بد اندیشی اور دشمنی کی بات ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی کہا جاتا ہے کہ روزمرہ گفتگو میں توجہ کے صرف وہی معنی نہیں لئے جاتے، جو فوج کی قواعد کرانے والا (Attention) کے لیتا ہے۔ ان معنوں کے علاوہ ایک جنسی معنی بھی ہیں، جو عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں "اسکول اور فوج میں (Attention) " کے معنی بھی توجہ کو جمانے کے ہیں، اور اس کا غائب ہونا، توجہ کو ہٹانے کے ہم معنی ہے۔ لہٰذا جن معنوں میں کہ لفظ توجہ مستعمل ہے، وہ بھی ایک انتخاب، یا ترجیح، پر دلالت کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ وسیع معنوں (جن کی ہم حمایت کررہے ہیں) میں توجہ کے دو درجوں پر دال ہیں۔ ان درجوں میں سے پہلا درجہ تو وہ ہے، جس کو ہم روزمرہ زندگی میں توجہ کہتے ہیں، اور دوسرا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مظاہر صرف اس وقت نمودار ہوتے ہیں، جب وہ شعور میں نمودار ہوتے ہیں"۔ (مابعد الطبیعیات جلد دوم ص ۱۳۱)

۷ "یہ ذہنی شئون، یا تغیرات، سے مختلف نہ سمجھا جانا چاہئے۔ حقیقت میں یہ ان کے ہم معنی ہے، بشرطیکہ ان کی شدت "ایک خاص شدت سے زیادہ ہو" (ریڈ، ص ۹۳۲)

۸ "اس کو ایک روشن جگہ نہ سمجھنا چاہئے، جس میں داخل ہونے والے معروضات ... مشاہدہ کے سامنے آتے ہیں (ایضاً)" ان تمام بیانات میں ایک غیر مشتبہ تضاد ہے۔ ان کے علاوہ خود ہیملٹن اور دیگر فلاسفہ کی تصانیف سے اور بیانات بھی نقل کئے جاسکتے ہیں، جو اسی قدر متضاد و متخالف ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعور کی اصطلاح ہمارے کام کی نہیں، کیونکہ علم نفسیاتی اصطلاحات میں سے یہ سب سے زیادہ متلون ہے (مصنف)

درجہ وہ ہے، جو اس کے مقابلہ میں بے توجہی[1] کہلاتا ہے۔ جو چیز منتخب کی جاتی ہے، یا جس چیز کو ترجیح دی جاتی ہے، یا کسی اور طرح خاص توجہ کے لئے معین کی جاتی ہے، وہ بلاشبہ وہ چیز ہوتی ہے، جس کا استحضار ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز اس طرح منتخب نہیں کی جاتی اس کا کیا حشر ہوتا ہے؟ یہ بھی بلاشبہ ایک چیز ہوتی ہے، جس کا استحضار ہوتا ہے، یہ ممکن ہے کہ ہم اس کی طرف سے اغماض کریں، یا اس کو نظر انداز کر دیں۔ جو چیز کہ اس وقت جاپان میں ہے، یا چاند پر ہے، اس کے لئے ہم بے توجہی کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے۔ حالانکہ مصروفیت کے وقت اگر ہم گھڑی کی ٹک ٹک، یا بارش کے قطروں کی آواز، کو نہیں سنتے، تو ہم بلا تامل اپنی اس غفلت کے لئے بے توجہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ جب تک یہ غیر دلچسپ ارتسامات جاری رہتے ہیں، اس وقت تک تو ہم ان کی پرواہ نہیں کرتے، لیکن ان کے ختم ہو جانے کے ساتھ ہی ہماری مصروفیت میں بھی انقطاع پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے، کہ ہمارا انہماک جس قدر کم ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ امکان یہ صورت پیدا ہونے کا ہوا کرتا ہے، اور بالعکس جس قدر زیادہ ہمارا انہماک ہوتا ہے، اسی قدر کم احتمال اس صورت کے پیدا ہونے کا ہوتا ہے[2]۔ یہ عام اور مانوس تجربات بلاشبہ ان دونوں درجوں کے درمیان ایک خاص تسلسل کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور اس لئے ہم مجاز ہیں، کہ ان کو بحیثیت درجوں کے ایک ہی عمل کے درجے مانیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ ظاہر ہے، کہ ایک سمت میں توجہ جمانے سے دوسری سمت سے توجہ اسی قدر ہٹ جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں توجہ کا جماؤ، اور اس کا پھیلاؤ ایک ہی عمل کے دو مخالف رُخ ہیں۔

توجہ کی ایک اصطلاح کو اس ایک عمل کے لئے اطلاقاً، یا وسیع معنوں میں،

---

[1] یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں، کہ جس "بے توجہی" کے لئے مدرسہ کے بچہ کو سزا دی جاتی ہے، وہ وہ "بے توجہی" نہیں، جس پر ہم یہاں بحث کر رہے ہیں۔ مدرسے کے بچے کی "بے توجہی" تو دراصل غیر متعلق چیز کی طرف توجہ کا ہم معنی ہوتی ہے (مصنف)

[2] اس حد تک تو توجہ، یا توجہ اور بے توجہی دونوں، کے نہ صرف دو، بلکہ بہت سے درجوں کے عام اقرار کی بنا موجود ہے۔ اس کو بعد میں (باب چہارم بند ۶ و ۷) دیکھیں گے (مصنف)

استعمال کرنے کی تجویز تقریباً اس تجویز کے مساوی ہے کہ "وسعت" یا "حرارت" کی اصطلاح اس طرح استعمال کی جائے، ایک ذرۂ خاک کی "وسعت" کو بیان کرنا، یا اس کی "حرارت" کے درجے کو ناپنا، عوام کے لئے یقیناً مضحکہ خیز ہے لیکن یہ اصطلاحات طبیعی مسائل و معاملات کے لئے ضروری سمجھی گئیں اسی طرح توجہ کے وسیع معنی بھی نفسیات کے لئے ضروری ہیں۔ اس لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ پھر جس طرح ہم طبیعیات میں ان اصطلاحات کو اطلاقی معنوں میں استعمال کرنے کے عادی ہو چکے ہیں، اسی طرح نفسیات میں بھی توجہ کے اطلاقی معنوں کی رفتہ رفتہ عادت پڑ جائے گی[1] اور یہ تغیر تو اتنا شدید ہے نہیں، جتنا کہ اس کو اکثر لوگ خیال کرتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے بتا چکے ہیں، کہ روزمرہ زندگی میں ہم توجہ کے تمام درجوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ لاک کی تصنیف مقالۂ فہم انسانی سے ذیل کا اقتباس ہماری تائید کرتا ہے:۔

> فکر کرنے میں ذہن کی متنوع توجہ.....ہر شخص کا تجربہ اس کو یقین دلاتا ہے، کہ حالت بیداری میں اس کے ذہن میں کوئی نہ کوئی تصور ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ ذہن کی اس کے ساتھ مصروفیت توجہ کے مختلف درجوں میں ہوتی ہے بعض اوقات ذہن اپنے آپ کو اس شدت[2] سے مصروف کرتا ہے.....کہ یہ تمام دیگر

---

[1] بین تک مانتا ہے (دیکھو رسالہ مائنڈ ملت ۱۸۹۶ء صفحہ ۴۴۶) کہ "احضار پر موضوع کے ردعمل وغیرہ کو ظاہر کرنے کے لئے ایک عام لفظ کی ضرورت ہے" اور وہ "اس سے بھی زیادہ عام نام" مثلاً "ذہنی کھنچاؤ" "شعوری شدت" اس کے لئے تجویز کرتا ہے۔ دونوں میں توجہ کی جڑ موجود ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ کھنچاؤ اور شدت گویا مختلف ابعاد کی اصطلاحات ہیں اور اس لئے انہیں ایک دوسرے کے مساوی نہیں کیا جا سکتا۔ پھر احضار پر موضوع کے ردعمل کا خیال ان میں سے کسی سے بھی پیدا نہیں ہوتا۔ (مصنف)

[2] اس سے پہلے کہیں لاک نے "مطالعہ" اور محض توجہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ مقدم الذکر میں ذہن دیگر تصورات کے دخول میں مزاحمت کرتا ہے اور موخرالذکر میں یہ ان تمام تصورات کو جو اس کے سامنے آتے ہیں لیتا جاتا ہے حقیقت یہ ہے کہ لاک جس چیز کو "مطالعہ" کہتا ہے، وہ چیز ہے جس کو فوج، یا مدرسے میں توجہ کہتے ہیں (مصنف)

افکار کو خارج کر دیتا ہے، اور اُن معمولی ارتسامات کی طرف رُخ بھی
نہیں کرتا، جو حواس پر مرتسم ہوتے ہیں..... بعض اوقات یہ اس سلسلۂ تصورات
کا محض مشاہدہ کرتا ہے، جو فہم میں پیدا ہوتا ہے اور ان میں کسی قسم کا تصرف
نہیں کرتا۔ پھر بعض اوقات یہ ان کو، بغیر مشاہدہ کئے گزرنے دیتا ہے، گویا
یہ محض سایہ ہے، جس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔" (کتاب دوم، باب ۱۹، بند ۳)

اگلے پیرگراف کے آخری فقرے بھی دلچسپ ہیں:-

"چونکہ ذہن مختلف اوقات میں فکر (جو ظاہر ہے کہ یہاں توجہ کے معنوں
میں استعمال ہو رہا ہے) کے مختلف درجے اختیار کر سکتا ہے، اور بعض اوقات
بیدار شخص میں بھی یہ اس قدر سست ہو جاتا ہے، کہ اس کے خیالات اتنے
مدھم اور اور دھندلے ہو جاتے ہیں، کہ نہ ہونے سے کچھ یوں ہی بہتر ہوتے ہیں،
اور آخر کار گہری نیند کی خاموشی میں تمام تصورات کو بھلا دیتا ہے....
اس لئے میں پوچھتا ہوں کہ کیا یہ اغلب نہیں، کہ فکر روح کا فعل ہو، نہ کہ
جوہر۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فاعل کے فعل شدید و ضعیف ہو سکتے ہیں،
لیکن اشیاء کے جوہر اس تغیر و اختلاف کے قابل نہیں سمجھے جاتے۔"

اس کا مطلب یہ ہے، کہ لاک توجہ کے ان معنوں کے قریب آگیا تھا،
جن میں کہ ہم اس کو استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن ھیملٹن، اگرچہ ذرا بھونڈے
طریقے سے، اور بھی زیادہ قریب ہے۔ اگر وہ اپنے آپ کو سکاٹش نفسیات کی
بیڑیوں سے آزاد کر سکتا، تو تسمیہ کا تغیر، جس کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے،
بہتر حمایت میں، اور بہت مدت قبل، متعارف ہو جاتا۔ اس کے خطبات مابعد الطبیعیات
میں سے ذیل کے اقتباسات بطور شہادت پیش کئے جا سکتے ہیں:-

"لیکن توجہ کو عقل کا مخصوص فعل سمجھنا، اور اس کو شعور سے متمیز کرنا، بالکل
ناموزوں ہے..... ذہن میں توجہ اور شعور کو بطور دو علیحدہ قوتوں کے ممیز
کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کہ آنکھ میں تپلی کے انقباض کو عام آلۂ بصارت سے
ممیز کر دینا۔" (جلد اول صفحہ ۲۳۸) لہٰذا مجھے یہ عقیدہ صحیح معلوم ہوتا ہے،
کہ کوئی شعور بغیر توجہ، یعنی بغیر جاننے کے نہیں ہو سکتا، لیکن یہ توجہ تین درجوں،

یا قسموں کی ہوتی ہے۔ پہلی قسم ایک حیاتی اور ناقابل مداخلت فعل ہے، دوسری قسم وہ فعل ہے، جو خواہش سے مُتعیّن ہوتا ہے۔ یہ فعل اگرچہ غیر ارادی ہوتا ہے، لیکن ہمارا ارادہ اس کی مداخلت کر سکتا ہے۔ تیسری قسم ایک فعل ہے، جو ایک مصمم ارادہ سے مُتعیّن ہوتا ہے۔ لہذا توجہ کا ایک فعل یعنی جماؤ کا ایک فعل، شعور کی ہر جد وجہد کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے.... (لیکن) محض حیاتی، یا قسری فعل توجہ کو کوئی نام نہیں دیا گیا۔ باقی دونوں درجے "توجہ" کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ بریڈلی ان میں سے صرف تیسرے درجے کو تسلیم کرتا ہے۔۔۔ لہذا قوت توجہ ایک خاص قوت نہیں، بلکہ محض شعور ہے، جو قانون تحدید کے ماتحت عمل کرتا ہے، جس کے یہ تابع ہے۔ بخصوص قواء سے اس کے تعلقات خواہ کچھ ہی ہوں، اتنا یقینی ہے، کہ توجہ ان کی تاثیر کو دوگنی کر دیتی ہے، اور ان میں وہ قوت پیدا کرتی ہے، جس سے وہ اس کے بغیر محروم رہتے۔ ہماری موجودہ ساخت میں بھی ان کی فعلیت کی اولی شرط ہے" (ایضاً ص۲۴۱ (مابعد)

ایک مصنف جس کے لئے توجہ صرف محدود، یا سکڑا ہوا شعور ہے، اور اطلاقی شعور بغیر اس تحدید کے شعور نہیں، توجہ کے افعال اور شعور کی جد وجہد کا ذکر کرنے پر مجبور ہے۔ بری اصطلاحات کے اضطراب انگیز اثر کا یہ ایک اور ثبوت ہے۔ لاک، جس کی تصانیف اس وقت کی ہیں، جب لفظ شعور نفسیات میں داخل نہ ہوا تھا، توجہ، یا فکر کرنے کے ایک لفظ کو کافی سمجھتا ہے۔ خیال یہ ہے، کہ توجہی شعور، اور بے توجہی شعور، میں صرف درجہ کا فرق ہے۔ اگر ہم کہیں، کہ شعور میں بحیثیت فعلیت کے کوئی نہ کوئی، شدت ہونی چاہئے، اور یہ کہ جس قدر زیادہ یہ بعض اشیا پر جمتا ہے، اسی قدر اور اشیا سے ہٹ جاتا ہے، تو درجہ کا یہ فرق، ھیملٹن کے "قانون تحدید" کے تابع ہونے کی وجہ سے توجہ کی تقسیم کے فرق کا نتیجہ ہوگا۔ ہم الف کی گرفت کو جس قدر زیادہ شدید کرتے ہیں، اسی قدر ضعیف ہم کو ب کی گرفت کو کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اس تشدید و تضعیف میں کامل تسلسل ہے، نہ کہ جنس کا فرق۔ لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ

توجہ کی فعلیت ایک ہے، صرف الف اور ب کے تعلق سے ان کو متعدد قوا میں تحویل کی ترغیب ہوتی ہے، مثلاً جب ایک احساس ہو، اور دوسرا حرکت، یا ایک ارتسام ہو اور دوسرا "تصور"، یا ایک تو احضارات کا باہمی تعلق ہو، اور دوسرا ان احضارات اور موضوع کا تعلق۔ وغیرہ۔

"توجہ" اور احضارات، احضاریت

(۲) کارتیزی تصوریت سے انکار کرنے کے ضمن میں ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ ہم معروضات کے اختلافات کو موضوعی فعلیت کی طرف منسوب نہیں کرتے، کیونکہ اس سے احساس اور حرکت احضار اور باز احضار کے فرق کی، اور موخرالذکر کی قابلیت احیا اور قابلیت تلازم کی توجیہ نہیں ہو سکتی، نہ یہ احضارات کے باہمی تعلقات، اور موضوع کے لئے ان کی قیمت کی توجیہ کرنے کے قابل ہے۔ تمام معروضات، یہ کچھ ہی ہوں، موضوع کے لئے موجود، یا اس کو دیئے ہوئے ہوئے چاہئیں۔ موضوع ان کو پیدا نہیں کر سکتا۔ دوسرے الفاظ میں ان معروضات کا احضار ہونا چاہئے۔ یہ احضار موضوع پر اثر آفرین ہوتا ہے، اور یہی اس کی واحد ابتدائی قابلیت ہے، یعنی ذی حسیت ہونے کی قابلیت۔ بحیثیت ایک واحد قوہ یعنی ذی شعور ہونے، یا توجہ کرنے، کی قوت، پر دلالت کرتی ہے۔ یہی ہمارے "ناقابل تحویل اقل" کا موضوعی پہلو ہے۔ لیکن ہم کو یہیں پر رک نہ جانا چاہیئے۔

یقین و اذعان پیدا کرنے کے لئے یہ واضح کرنا مناسب ہے کہ تمام قوا، جو ایک موضوع میں ہو سکتے ہیں، اشیائے حاضرہ کے اقسام، احوال، یا اضافات، کی طرف توجہ میں تحویل کئے جا سکتے ہیں۔ یہاں سب سے عجیب فرق جو ہمارے سامنے آتا ہے، غالباً احساسی اور حرکی معروضات کا فرق ہے۔ اس فرق کے متعلق ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، کہ یہ ذہنی قوتوں کی دو شاخی تقسیم یعنی وقوفی یا اخذ و اور کھلبی یا فاعلہ کے در پردہ موجود ہوتا ہے۔ لہذا اب سے پہلے یہ معلوم کر لینا بہتر ہوگا، کہ ہمارا عقیدہ یہاں کس حد تک صحیح ثابت ہوتا ہے۔ اول تو ہم

اس کی کوشش گزشتہ تحلیل کے دوران ہی میں کر چکے ہیں، لیکن اسی کو دوسری صورت میں بیان کرنے سے ممکن ہے کہ ہمارا مدعا واضح ہو جائے۔ چونکہ طلب صرف آشکارا یا مطلوبہ فعل ہی پر نہیں، بلکہ محرکات پر بھی دلالت کرتا ہے اس لئے اس میں ایک ایسا عنصر بھی شامل ہے، جو حسر کی احضارات کی طرف توجہ میں تحویل نہیں ہو سکتا۔ یہ عنصر اس چیز کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کو "حسیت کی نوعیت ارادی" کہتے ہیں۔ اس کو ہم سر دست نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر ہم حسیت سے بحیثیت اس کے قطع نظر کر لیں، کہ یہ فعل کا بلا واسطہ محرک ہے، تو سوال صرف یہ رہ جاتا ہے، کہ فعل، بحالت صدور ایک مخصوص صنف اشیاء کی طرف توجہ سے زائد اور کچھ بھی ہے، کہ نہیں؟

اصطلاحات کے مروجہ معنوں سے قلیل ترین انحراف، اور الفاظ کی تبرک کشتی میں گستاخانہ دخل اندازی کے الزام سے بحد امکان، اجتناب کی خاطر یہ سوال بایں الفاظ کیا جا سکتا ہے:۔ "کیا "ادراک"[1] "اور" فعل عصبی"[2] یا دوسرے الفاظ میں شعور کے عناصر آخذہ و فاعلہ ایک واحد عنصر (توجہ) میں تحویل کئے جا سکتے ہیں؟ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے، کہ ان دونوں کی خصوصیات ایک ہی ہیں۔ اسی طرح ہیملٹن کا قانون تحدید دونوں پر یکساں، اور ایک پر دوسرے کے تعلق سے صادق آتا ہے۔ پھر یہ صرف تعداد احضارات ہی پر نہیں، بلکہ ان کی شدت پر بھی صادق آتا ہے۔ کسی فعل میں بھی ہم اسی قدر منہمک رہ سکتے ہیں، جس قدر کہ کسی ادراک، یا فکر میں۔ پھر حرکات، بشرطیکہ یہ میکانکی نہ ہوں، خیالات میں فراحم ہوتی ہیں، اور بالعکس خیالات، بشرطیکہ یہ متلازم سلسلے کی صورت میں نہ ہوں، حرکات کو روکتے ہیں۔ ایک بہت ہی وزنی چیز اٹھاتے ہوئے فکر کرنا اتنا ہی ناممکن ہے، جتنا کہ جج کے نقطہ کی تحقیق کرتے ہوئے فکر کرنا۔ نشہ، ہپناطیقیت، یا جنون، آرام، یا تکان، ادراک اور فعل عصبی، دونوں، پر اثر کرتا ہے۔ خیالات اور حرکات دونوں کی روک تھام کے لئے کوشش کی

۱؎ Apperception

۲؎ Innervation

ضرورت ہوتی ہے۔ پھر جس طرح غور سے سننے' یا دیکھنے' میں ایک مخصوص "زور" پڑتا ہے' اور اس کے مقابلے میں کہا جاتا ہے کہ یہ عضوی کشیدگی ہوتی ہے' بالکل اسی طرح تذکر اور تفکر میں بھی ایک مخصوص زور پڑتا ہے اور اس کے مقابلے میں بھی ویسی ہی ایک وظیفی فعلیت ہوتی ہے۔ جب حرکات کو متلازم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے' تو بعینہ وہی مسلسل توجہ درکار ہوتی ہے' جو ارتسامات کو متلازم کرنے میں کام آتی ہے۔ پھر جب یہ تلازمات قائم ہو جاتے ہیں' تو دونوں صورتوں میں افتراق مساوی طور پر دشوار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے' روک تھام کا عمل بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔ یہ ایک عمل ہوتا ہے' جس میں ایک سمت میں زور کا ؤ پیدا کیا جاتا ہے' اور دوسری سمت میں شدت' یا ان دونوں کو ملا یا جاتا ہے۔ لیکن باینہمہ اشتراکات' ایک حقیقی فرق بلاشبہ موجود ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ حرکت کے خیال پر توجہ جمانے سے بھی حرکت صادر ہو سکتی ہے' اور ظاہر ہے کہ احساسات میں یہ نہیں ہوتا' اگرچہ ذہن کی مختل صورتوں میں یہ حالت ہوتی ہے۔ معروضات کا بھی فرق وہ فرق ہے' جس سے ہمارا طور مختلف ہو جاتا ہے' لیکن یہ فرق اس نفسی فعلیت میں نہیں ہوتا' جس کو ان سے تعلق ہے۔

لیکن ایک عجیب واقعہ ایسا ہے' جس سے وہ وحدت روشن ہوتی ہے' جو ادراک اور فعل عصبی (آخذہ و فاعلہ شعور) کے درمیان موجود ہوتی ہے' اور جس کو وونٹ نے اسی غرض سے بیان کیا ہے۔ سادہ ردعمل کے اختبارات میں پایا گیا ہے' کہ اگر مہیج سے کچھ مدت قبل ایک تنبیہی اشارہ کر دیا جائے' تو ردعمل فوری ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ردعمل کا وقت صفر ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں موضوع تین منفرد افعال یعنی (۱) مہیج کا ادراک' (۲) اس کا ردعمل (۳) ردعمل کے اثر کا ادراک' سے واقف نہیں ہوتا۔ یہ ایک' اور صرف ایک فعل سے واقف ہوتا ہے۔ ادراک کئے جانے والے مہیج اور یہ ہونے والی حرکت' کے خیالات اس طرح منضبط ہو جاتے ہیں' کہ جب تمہیدی اشارہ کیا جاتا ہے' تو فوراً اور بیک وقت مہیج متحقق ہو جاتا ہے' اور حرکت واقعہ بن جاتی ہے۔ وونٹ نے ان دونوں خیالات کے بین تعلق کو "ہم وقتی تلازم"[1] کہا ہے۔ یہ اصطلاح بہت زیادہ موزوں

[1] (Simultaneous Association) وونٹ اب اس کو "دماغی اضطرار" (Brain-reflex)

نہیں لیکن اتنا ضرور ہے، کہ یہ انضباط اس حیثیت سے "تلازم" کے مشابہ ہے، کہ دونوں خیالات مرکب بن کر توجہ میں آتے ہیں۔ لیکن ان دونوں اطوار یعنی آخذہ وفاعلہ کی اساسی یکسانی خواہ کسی قسم کی ہو، کم از کم اس وقت وہ طبعاً متمیز، اگرچہ انجام کار متحدہ ہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو بعض "مختلف ردِ اعمال" کے اختبارات سے ملتا ہے، جہاں موضوع کو دو مختلف مہیجات میں تمیز کرنا پڑتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مقرر اور معیّن طریق سے جواب دینا پڑتا ہے۔ معلوم یہ ہوا کہ اس تمام عمل کا وقت بہت سے افراد کے لئے تقریباً مساوی تھا۔ بعضوں نے تمیز تو جلدی کر لی اور جواب دیر میں دیا، اور بعضوں نے تمیز میں دیر کی، لیکن جواب جلدی دیا۔ مقدم الذکر کی انتظاری حالت زیادہ تر احساسی تھی، اور مؤخر الذکر کی حرکی۔ اس طرح مقدم الذکر افراد اس آزمایش کے نصف ثانی کے لئے تیار نہ تھے، اور مؤخر الذکر افراد نصف اول کے لئے۔

ہم نے کہا ہے، کہ احساسی توجہ اولی طور پر غیر ارادی، اور اس لئے انفعالی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں توجہ کی رہنمائی موضوع کی طرف سے نہیں ہوتی، بلکہ معروضات اس کو منحرف کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کسی غیر متوقع ارتسام کو دیکھنے، یا اس کی طرف خاص طور پر توجہ کرنے کے لئے، جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں، ضروری یہ ہے، کہ ارتسام کی شدت بہت زیادہ ہو۔ اور اگر ہم کسی اور چیز کی طرف توجہ کر رہے ہیں، تو اس ارتسام کی شدت دوسری چیز کی طرف ہماری توجہ کی شدت کی نسبت سے ہونی چاہئے۔ اور اگر یہ ارتسام متوقع ہے، تو پھر اس میں اتنی شدت کافی ہے، کہ ہم اس کی شناخت کر لیں۔ مؤخر الذکر حالت کے لئے جو قلیل ترین شدت درکار ہوتی ہے۔ اس پر مقدم الذکر صورت کے لئے بہت زیادہ اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک احساس کی "مؤثر شدت"[۱] جزءاً اس توجہ پر موقوف ہوتی ہے، جو اس کی طرف کی جاتی ہے، اور یہ اس شدت سے بھی کلاً معیّن نہیں ہوتی، جسے "ذاتی شدت" کہا جا سکتا ہے۔ "ذاتی شدت"[۲]

۱۔ Effective Intensity

۲۔ Inherent Intensity

سے ہماری مراد عصبی تہیج کا نفسی مقابل ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ عصبی تہیج براہ راست، ماہر عضویات سے تعلق رکھتا ہے لیکن یہ ذاتی شدت آخری حد ہے، کہ موثر شدت اس سے متجاوز نہیں ہو سکتی مختصر یہ کہ موثر شدت گویا دو قابل تغیر عناصر کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس واقعہ سے ہم کو اس عقیدے کی نامناسبت کا ایک اور ثبوت ملتا ہے، (اگر مزید ثبوت کی ضرورت ہے) کہ احضارات میں موضوعی تغیرات کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا+

اسی طرح ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے، کہ محدود معنوں میں "تصورات" یا باز احضارات، کی خازنیت اور قابلیت تلازم تجربہ کے معروضی جزو سے تعلق رکھتی ہے۔ تاہم تجربہ کا موضوعی جزو یعنی توجہ، ان کے واقعی، یا "کامیاب" احیاء و تلازم میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ بقول ہیملٹن، یہ ان کی "کامیابی" کو دوگنا کر دیتی ہے، اور ان میں وہ قوت پیدا کرتی ہے، جس سے وہ اس کے بغیر محروم رہتے، جس چیز کو ہم کامیابی کے ساتھ حفظ، یا اخذ، یا مکمل کر لیتے ہیں، وہ صرف وہ چیز ہوتی ہے، جس پر ہم نے توجہ کی ہے۔

کانٹ[۵۲] پہلا شخص تھا جس نے اس بات کی طرف اشارہ کیا، کہ اس طرح کی تکمیل، یا "ترکیب" تجربہ کی "لازمی شرط ہے، جس کے بغیر کسی قسم کا کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا"۔ اس کا اقرار نفسیات میں انقلاب کا ہم معنی ثابت ہوا، اسی کی وجہ سے یہاں قواء کی تفصیلی بحث کی ضرورت نہیں رہتی، کیونکہ ترکیب ان سب کے پس پردہ ہوتی ہے، اور کامیاب ترکیب کے لئے توجہ لازمی ہے۔

۵۱؎ یہاں یہ غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، کہ جس عقیدہ کو یہاں پیش کیا جا رہا ہے، اس سے اس زیادتی پر دلالت ہوتی ہے، اور یہ عقیدہ ایسا ہے، جس کو اکثر ماہرین نفسیات قبول کرتے ہیں۔ اسی غلط افتراض کی وجہ سے اکثروں نے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ ہم اس مسئلہ کی طرف باب پنجم، بند ۴ میں عود کریں گے (مصنف)

۵۲؎ "ترکیب پیدا کرنے والے اصول سے ھیوم نے ٹھوکر کھائی، لیکن کانٹ نے اسی کو تمام علم، یعنی احساسی ادراک سے لے کر فہم کی اعلیٰ ترین بصیرت تک کا اساسی اصول سمجھا" (ھوئفڈنگ) (مصنف)

اب فعلیت کے اس مشترک عنصر (جو حیات نفسی میں ہر جگہ موجود فرض کیا جاتا ہے) کے نام کا مسئلہ بالکل ثانوی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر ہم اس کو تسلیم کرلیں، تو مناسب و موزوں اصطلاحات کی کمی نہیں۔ لیکن الفعل اسی کو توجہ کہنے سے توجہ کے مروجہ معنوں میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا، اور اس کے علاوہ بہت سے نظائر ان نئے معنوں کے مؤید بھی ہیں۔ اصلی اہم سوال یہ ہے، کہ آیا موضوع و معروض کا تخالف اس قدر اساسی نوعیت رکھتا ہے، یا نہیں، کہ نفسیاتی واقعات کو ایک طرف موضوعی قوۃ، یا ہستی کے زیر اثر فعل کے وظیفے، یا شعور، اور دوسری طرف معروضات، تصورات، احضارات، سے مشتمل میدان شعور، کے دو بالکل متمیز مقولات میں تحویل کیا جا سکے؟ قدیم نفسیات، مع اپنی فوج قواء، کے بالکل سائنٹفک نہ تھی، بعینہ اسی طرح، جیسے قدیم طبیعیات اپنی قوتوں یا ذاتی طاقتوں کی فوج سمیت، بالکل سائنٹفک نہ تھی، لیکن زمانۂ حال کے ماہرین طبیعیات نے "قوتوں" کے قدیم طریقے کلی طور پر ترک کر دیئے، بلکہ اس کو "توانائی" کے صحیح تر تصور سے بدل دیا۔ ان کے خلاف زمانہ حال کے بعض ماہرین نفسیات اس قدر محتاط نہیں، کیونکہ انہوں نے موضوعی فعلیت کے تصور کو بالکل ترک کر دیا ہے۔ وہ اس عقیدے کے قائل ہیں، جسے یہاں احضاریت کہا گیا ہے، اور اب ہم اسی کی طرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر یہ عقیدہ درست ہے، تو ہمارا نظریہ توجہ قائم نہیں رہتا۔

غالباً ہر شخص تسلیم کریگا، کہ نفسیات میں اہم ترین تعلیمات وہ ہیں جن کو قوانین تلازم کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ یہ تلازمی نفسیات ہی تھی جس نے انگلستان میں اسکاٹش نفسیات، اور اس کے ان گنت قواء، کا خاتمہ کیا۔ بعینہ یہی حشر جرمنی میں قوائی نفسیات[۱] کا ہربارٹیوں کے ہاتھوں ہوا۔ اس طرح احضارات کی نئی نفسیات کی بنیاد پڑی، جس کو لینگ نے "نفسیات بلاروح" کا نام

۱؎ Alte Vermogenstheorie

دیا۔ اس میں صرف احضارات کا تعامل فرض کیا جاتا ہے۔ اس نفسیات کے قائلین کا دعویٰ تھا، کہ تصورات میں باہمی جذب و ہرب ہوتا ہے، ان میں باہمی تلازم و تصادم ہوتا ہے، یا جیسا کہ ھرباڈٹ کے مقلدین نے گول مول الفاظ میں کہا، ان میں اہم نفسی تکوینات و حرکیات سے روشناس ہوتے ہیں، جن میں اس کے خیال کے مطابق ریاضی کے نقطۂ نظر سے بحث ہو سکتی ہے۔ جو فعلیت کہ "قوت" یا "طاقت" وغیرہ کی قدیم اصطلاحات کے پس پردہ تسلیم کی جاتی تھی، وہ پہلے تو موضوع کی طرف منسوب ہوتی تھی، لیکن یہاں ان معروض میں اس کا ظہور ہوا۔ خود ھرباڈٹ کی نفسیات نے احضارات کے اس تعامل کو آخری حد تک پہنچانے میں اپنے فکر کا پورا زور صرف کر دیا، اور یہ ہمارے ٹیوٹانک بھائیوں میں سے "شاہ[1] ذہنوں" کی خصوصیت امتیازی ہے۔ یہ ثابت کرنا مشکل نہیں، کہ "نقل لائے ذات" کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ جس کی تشریح و توضیح ھرباڈٹ نے کی، اس ھرباڈٹی نفسیات میں کوئی مادی فرق پیدا نہ کر سکا، جس کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے۔ بلین اور جے، ایس مل میں بھی یہ رجحان نمایاں ہے، لیکن انھوں نے باقاعدہ تکمیل کو واقعات پر قربان کر دیا، اور کہا جاتا ہے، کہ یہ برطانوی خاصیت ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر احضارات میں باہمی جذب و ہرب، تلازم و اختلاط، پایا جاتا ہے، تو کیا ہم ایک فاعل موضوع کے افتراض سے بے نیاز ہو سکتے ہیں؟ اب ہماری ذاتی و جذبی ترجیحات خواہ کچھ ہی ہوں، اس کوشش، بشرطیکہ یہ کامیاب ہو جائے، کے خلاف کوئی سائنٹفک اعتراض سمجھ میں نہیں آتا۔ لہٰذا اصل سوال یہ ہے، کہ کیا یہ کوشش کامیاب ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب دینا قائلین احضاریت کے ذمہ ہے، اور کہا جا سکتا ہے، کہ اس وقت تک وہ اس ذمہ سے سبکدوش نہیں ہوئے[2] لہٰذا جب تک کہ یہ لوگ اس کو ثابت نہ کر دیں، اس وقت تک ہم اس موضوعی فعلیت کی حقیقت کو تسلیم

---

[1] Master-minds

[2] دیکھو میرے مضامین "نفسیاتی اصول" (رسالہ نمائندہ ۱۸۸۶ء صفحہ ۶۲ و مابعد) اور "نفسیات جدیدہ" (رسالہ "مائنڈ" ۱۸۹۳ء صفحہ ۵ و مابعد)

کریں گے، جو شعور سے مفہوم ہوتی ہے، اور جس کو ڈیکارٹ اور لاک نے تفکر کہا ہے، لیکن جس شے کے لئے ہم نے توجہ کا نام تجویز کیا ہے۔ اب ہم اس فعلیت کی بعض عام خصوصیات پر غور کرتے ہیں۔

توجہ اور اعمال توجہ

(۲) اس سے قبل ہم توجہ کے غیر ارادی اور ارادی تغیرات میں تمیز کر چکے ہیں۔ لیکن جن وسیع معنوں میں ہم اس اصطلاح کو یہاں استعمال کر رہے ہیں، ان کے لحاظ سے ان کے ان حرکی پہلوؤں کے علاوہ ان نسبتاً سکونی پہلوؤں میں بھی امتیاز کرنا چاہئے، جو ان وسیع معنوں میں شامل ہیں۔ زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے کہ ان حرکات توجہ، خواہ یہ موضوع کی طرف سے شروع ہوں یا معروض کی طرف سے، کے علاوہ ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ تمام احضاری سلسلے کی طرف کسی نہ کسی درجہ کی مسلسل توجہ بھی ہوتی ہے۔ اعمال توجہ اس توجہ کی تقسیم کے اختلافات و تغیرات کے ہم معنی ہوتے ہیں، جیسے کہ احضارات سلسلۂ احضارات میں تفرق کے اختلافات کے مترادف ہوتے ہیں[1]۔ جس طرح موخرالذکر کلی طور پر منفرد احضارات میں تحویل نہیں ہو سکتے، اسی طرح مقدم الذکر منفرد اعمال میں پوری طرح قابل تحویل نہیں۔ لیکن اب تک ان دونوں میں ایک فرق بھی ہے، جو موضوع کی مرکزی وحدت، اور معروضی سلسلہ کی ابتدائی امتدادیت کے فرق کے مقابل ہے۔ اس طرح یہ ممکن

---

[1] "حرکات توجہ" کی تشبیہی اصطلاح شاید تشریح طلب ہے، کیونکہ اس سے انتشار ذہنی، یا غلط فہمی کا اندیشہ ہے تو یہ بذات خود متحرک تصور نہیں کی جا سکتی، کیونکہ اس طرح ایک مجرد چیز عینی بن جاتی ہے۔ پھر توجہ کرنے میں موضوع بھی حرکت نہیں کرتا، اور نہ معروض توجہ کئے جانے میں حرکت کرتا ہے۔ حقیقی معنوں میں ان میں سے کسی میں بھی اختلاف مقام نہیں ہوتا۔ لیکن جس چیز کی طرف خاص طور پر توجہ کی جاتی ہے، وہ حاضر کل کا ایک کم و بیش تمیز جزو ہوتی ہے، اور مختلف اجزا کے تمیز ہونے سے موضوع اور کل کے تعلقات بھی مختلف ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اگر موضوع اور معروض کل کا تغیر تعلق کسی میدان بصارت پر آنکھوں کے آگے پیچھے حرکات، اور اس تعلق کے درمیان مشابہت کی طرف اشارہ کرے، تو کچھ تعجب کی بات نہیں (دیکھو کتاب ہذا باب چہارم بند ۲)۔ لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، یہ مشابہت سے کچھ زیادہ ہی ہے (دیکھو کتاب ہذا باب ہذا بند ۲)، کیونکہ بصری حرکات خود توجہ کا نتیجہ معلوم ہیں، اور یہ موضوع، یا معروض کی طرف سے معین شدہ افعال ہیں (مصنف)

ہے کہ نام نہاد "میدانِ شعور" میں تو بیک وقت بے شمار تغیرات ہوں، اور توجہ میں ایک ہی وقت میں فقط ایک ہی حرکت ہو۔ اسی واسطے کہا جاتا ہے، کہ "ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر توجہ کر سکتے ہیں"۔ لیکن یہ کلیہ صرف اس وقت صادق آتا ہے، جب اس سے یہ مراد لی جائے کہ جب احضارات کثیرہ پر توجہ کی یا جمائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح ایک وحدت بننے کی طرف مائل ہوتے ہیں، یا کم و بیش معین طور پر "مرکب" یا "مکمل" ہو کر ایک "موقعہ و محل" یا کسی طرح کا ایک ملتف کل بن جاتے ہیں۔ اب یہ کل کس قدر ملتف ہو سکتا ہے، اس کا انحصار گزشتہ مشق، اور اس مشق کی بنا پر اکتساب کیے ہوئے "التفافات" "تلازمات" ثانوی طور پر تسہیلی حرکات، پر ہوتا ہے۔ ہر اکتساب، یہ وقوفی ہو، یا عملی، اس طرح کے اعمال توجہ کو فرض کرتا ہے، اور ان ہی افعال پر اس اکتساب کا حفظ، اخذ، اور تلازم (جن پر ہم عنقریب غور کریں گے) زیادہ تر موقوف ہوتا ہے۔

یہ اصول اطلاقی اساسی اہمیت رکھتا ہے، لیکن یہ برطانوی ماہرین نفسیات کے افسوسناک تغافل کے نذر رہا، اور باہر کے لوگوں نے اس کو نشانۂ ملامت بنایا۔ ہم اس پر ہر جگہ زور نہ دیں گے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ ہم اس کو بھول جائیں۔ لیکن جس چیز پر ہم ایک ہی عمل توجہ میں کامیابی کے ساتھ حاوی ہو سکتے ہیں، اس کے حدود بہت تنگ ہیں۔ اسی بنا پر لاک نے "ذہن انسانی کی تنگی" کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "وہ ایک ہی وقت میں بہت سے تصورات کو اپنے سامنے، اور فکر میں نہیں لا سکتا"۔ اس کے مقابلے میں "وسیع نظریں" ہیں جو فرشتوں کے اکثر درجوں میں پائی جاتی ہیں"۔ ان معنوں میں "شعور کی تنگی" کا جملہ نفسیات میں بطور اصطلاح کے مروج ہے۔

باب چہارم

نظریۂ احضارات

نفسیاتی فرد

اب ہم توجہ، یا شعور کے معروضات، دوسرے الفاظ میں حیات نفسی کے معروضی، یا احضاری، عنصر کی توضیح کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بحث طبعاً دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ پہلے حصے میں ہم اس عنصر کی عام خصوصیات اور ان اساسی اعمال پر غور کریں گے، جو ہر احضار میں شامل ہوتے ہیں۔ اس کی عمومی، اور کم و بیش فرضی، نوعیت کی وجہ سے اس کو ہم نظریۂ احضارات کہیں گے۔ دوسرے حصے، یعنی مابعد کے ابواب میں، ہم احضارات کی ان مخصوص صورتوں کی طرف رجوع کریں گے جنہیں احساسات، ادراکات، تمثالات، وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اسی حصے میں ان اعمال کو بھی دیکھیں گے، جو ان صورتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔

اگر ہم اس بحث کا آغاز اس افتراض سے کریں، جو کم از کم اس وقت ہم کو توارث کی بحث میں پڑنے سے بچائے گا، تو یہ تمام تقریر بہت صاف ہو جائے گی۔ ہم جانتے ہیں، کہ ہر حیات انسانی کے دوران میں، کم و بیش، تدریجی تفرق، یا ارتقا، ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ حیات کی ادنیٰ ترین سطح سے لے کر اعلیٰ ترین سطح، یعنی انسان، تک ذی حس افراد کا ایک ترقی پذیر سلسلہ قائم ہے۔ ابتدائی مدارج کے کچھ نشانات اس وقت بھی انسان کے بچہ میں پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ چلنے سے قبل رینگتا ہے۔

لیکن یہ نشانات زیادہ تر مٹ چکے ہیں۔ اسلاف کے لئے جو کچھ تجربہ تھا اخلاف کے لئے جبلت ہے۔ اولاد کو اپنے اباواجداد کی ناکامیوں کا ذرا بھی علم نہیں۔ جو حرکت کہ ہمارے آباواجداد آہستہ آہستہ اور تکلیف سے بعد سیکھتے تھے، وہ ہم اب "بن سیکھی قابلیت" سے فوراً کر ڈالتے ہیں۔ لیکن اگر ہم ذہن کی صبح آفرینش سے لے کر اس وقت تک تمام ترقی کو معلوم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، تو ہم کو ابتدائی تجربہ پیش نظر رکھنا چاہیئے، نہ آخری جبلت۔ اسی غرض سے ہم نے فرض کیا ہے، کہ ہم اس فرد کا مطالعہ کر رہے ہیں، جو حیات نفسی کے آغاز سے برابر ترقی کر رہا ہے، یہ سلسلہ افراد پر، جس میں سے سب سے پہلے فرد کے سوا، ہر فرد کو کچھ "سرمایہ" آباواجداد سے "ورثہ" میں ملا ہے۔ اس خیالی فرد کے سوانح حیات گویا ایک ایسے مثالی سلسلہ افراد کے تجربہ میں ہر نئی چیز کے مقابل ہوں گے، جس کا ہر فرد ذہنی تفرق کے کسی درجہ تک ترقی کر چکا ہے۔ اس کے برخلاف ان سوانح حیات میں سے آبائی تجربہ کے نقد نتائج کی موروثی نقول، یعنی وہ خلقی روایات، خارج کر دی جائیں گی، صرف جن کی بناء پر وجود و بقا کے واقعی شرائط کے تحت، قومی ترقی ممکن ہوتی ہے۔

گزشتہ تجربات کو اس طرح دوبارہ پیدا کرنے کا عمل نئے تجربات کو پیدا کرنے کے عمل سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے جتنا برقی طباعت کا عمل کندہ کرنے کے عمل سے لیکن اصلی مسئلہ یہ ہے، کہ بحیثیت ماہرین نفسیات ہم اس کے متعلق براہ راست کچھ نہیں جانتے۔ نہ ہم اس سلسلہ کے کسی درجہ پر یہ بتا سکتے ہیں، کہ یہ چیز قدیم اور موروثی، یا لاک اور لائبنٹز کے قول کے مطابق اصلی ہے، اور یہ چیز نئی، یا کسبی، یا زمانۂ حال کے معنوں میں اصلی ہے۔ لیکن اپنے طریق بحث سے ہم یہ فرض کرنے پر مجبور رہیں، کہ احضارات میں تمام قابل تمیز التفاف و تفرق کسی نہ کسی وقت پیدا ہوا ہے، یا دوسرے الفاظ میں یہ تجربے سے حاصل کیا گیا ہے۔ لہٰذا جب تک کہ ہم کو زیادہ تر اس تفرق کی ترقی سے تعلق ہے، اس وقت تک ہم اس حقیقت کو

---

[1] یہ تقریباً وہی چیز ہے، جس کو ہیگل "عمومی ذہن" کہتا ہے۔ بیسکل میں بھی اس کا تخیل پایا جاتا ہے۔ مصنف

نظر انداز کر سکتے ہیں، کہ یہ تفرق فی الواقع کسی ایک ایسے ہاتھ کا کام نہیں، جو بقول (لوک) اگرچہ اس اصطلاح کا اصلی موجد ارسطو ہے) ایک لوح سادہ سے سروکار رکھتا ہے، بلکہ بہت سے ایسے ہاتھوں کا کام ہے، جن میں سے ہر ایک پہلے اِن نقوش کو اجاگر کرتا ہے، جو گزشتہ الواح پر کامیابی کے ساتھ بنائے گئے تھے، اور پھر ان ہی پر تھوڑے یا بہت، نئے نقوش بنا کر یہ لوح اپنے جانشین کے حوالہ کر جاتا ہے، یہ جانشین پھر اسی عمل کو دُہراتا ہے۔

احضاری سلسلہ: تفرق

(۲) اِس عملِ تفرق سے کیا مفہوم ہوتا ہے؟ اور وہ کون سی چیز ہے، جو متفرق ہوتی ہے؟ یہی وہ سوالات ہیں، جن کی طرف ہم اب توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ماہرینِ نفسیات نے ذہنی ترقی کی تصویر بالعموم اس طرح کھینچی ہے، کہ اس میں فی الاصل مختلف ابتدائی اکائیاں، جن کو وہ احساسات، اور ابتدائی حرکات کہتے ہیں، ملائی جاتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک یہ ایک ذہنی کیمیا ہے۔ اگر ضرورت پڑے تو تجربے کے ترقی پذیر تفرق کے لئے کمرات کی طبیعی تعمیر کے مقابلے میں حیاتیات میں بہت بہتر تماثیل مل سکتی ہیں یہ عمل مشابہ ہے اس چیز کے جزئی تجزیہ کے، جو دراصل مسلسل تھی، نہ ان عناصر کے اجتماع کے، جو دراصل قائم بالذات اور منفرد تھے۔ اگر ہم اعلیٰ ذہنوں، یا ذہنی ترقی کے اعلیٰ درجوں کا مقابلہ ادنیٰ درجوں سے کریں (یہ مقابلہ کس ذریعے سے ممکن ہے اس پر ہم کو اس وقت بحث کرنے کی ضرورت نہیں) تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ اعلیٰ درجے پر ان احضارات میں نمایاں فرق ہوتا ہے، جو ادنیٰ درجے پر ناقابلِ تمیز، یا بالکل غائب ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ کیڑے صرف اندھیرے اور اجالے کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح جو رنگ ہمارے لئے منفرد ہوتا ہے، اس میں ایک رنگ ساز بہت سے رنگ معلوم کر لیتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ بچے کے لئے تمام چہرے یکساں ہوتے ہیں۔ تمام حیاتِ مستعار میں ہم جتنی خصوصیات، یعنی

اشتراکات، کو نوعی خصوصیات، یعنی اختلافات، سے قبل معلوم کر لیتے ہیں لیکن جب ایک احضار بہت زیادہ معین بھی ہوتا ہے، اس وقت بھی یہ ایک بڑے کُل کا جزو ہی ہوتا ہے۔ اس میں اور دیگر ہم زمان، یا متعاقب، احضارات میں کوئی ایسی چیز حائل نہیں ہوتی، جو احضار بالنوعیت نہ ہو، جیسے کہ دو جزیروں کے درمیان سمندر ہوتا ہے، جو بالنوعیت جزیرہ نہیں۔ لہٰذا نظریۂ احضارات کی تلاش اسی "تسلسل شعور" سے شروع ہونی چاہئے۔ اگر ہم اس تسلسل کی موجودہ صورت سے پیچھے کی طرف جائیں، تو خاص واقعات اور عام خیالات، دونوں ایک ایسے معروضی تسلسل، یا معروضی سلسلہ کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں، جو متفرق ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ اس طرح اس چیز کو پیدا کرتا ہے، جس کو ممیز احضار کہتے ہیں، جس طرح، کہ بعد میں چل کر ایک مخصوص احضار، جو بقول (اسٹنٹ)، کُل کی طرح صاف ہوتا ہے، ذہنی ترقی کی وجہ سے ایک ایسا مرکب بن جاتا ہے، جس کے اجزا قابل تمیز ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ کی ابتدا کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ جس طرح یہ سلسلہ متفرق ہوتا جاتا ہے، اسی طرح اطلاقی تجربہ ترقی کرتا جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر تفرق احضار کا ایک تغیر ہوتا ہے۔ یہی بنا ہے ماہرین نفسیات کے اس عام قول کی، کہ ہم ذی شعور صرف اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم کو تغیر کا شعور ہوتا ہے۔

لیکن "شعور کا تغیر" اس قدر پھسپھسی اصطلاح ہے، کہ "ایک احضاری سلسلہ کا تفرق" کی بے ہنگم اصطلاح کی جگہ نہیں لے سکتی، اور ہم اسی کو استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شعور کی اصطلاح نہ صرف ان چیزوں کو خلط ملط کرتی ہے، جو بنظر صحت علیحدہ رہنی چاہئیں، یعنی فعلیت اور اس کا معروض، بلکہ تغیر کی اصطلاح بھی ان خصوصیات کو واضح کرنے سے قاصر رہتی ہے، جو نئے احضارات کو دیگر تغیرات سے متمیز کرتے ہیں۔ تفرق کا مفہوم یہ ہے کہ بظاہر سادہ چیز ملتف، اور ملتف چیز ملتف تر ہو جائے۔ اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ التفاف کی یہ زیادتی گزشتہ تغیرات کے باقی رہنے کا نتیجہ ہوتی ہے، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں، کہ یہ بقا، نمو، یا ارتقا کے تکمیل

کے لئے ضروری ہے۔ لہٰذا نفسیاتی فرد کو ارتقا کے سب سے ابتدائی مدارج میں متصور کرنے کے لئے، ہم اس کی تصویر اس طرح نہ کھینچیں گے کہ وہ بالکل نئے احساسات کے سلسلہ کا تجربہ کر رہا ہے، جو نیست سے برآمد ہو کر "سلک شعور" میں منسلک ہو سکتے ہیں، جس طرح کہ اِدھر اُدھر سے اٹھائے ہوئے تسبیح کے دانے ایک ہی رشتہ میں پروئے جا سکتے ہیں۔ یہ خیال (جس پر کانڈیلاک[1] اور ہیوم نے بہت زور دیا ہے) کہ حیات نفسی کا آغاز احساسات کے ایک ایسے مجموعے سے ہوتا ہے، جس میں نہ منطقی وحدت ہوتی ہے، نہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے بالکل ناممکن التصور ہو جاتا ہے۔ ایک بالکل نیا احضار، جو گذشتہ تمام احضارات سے اس وقت تک بے تعلق رہتا ہے، جب تک کہ موضوع اس کو ان کے ساتھ نہیں ملاتا، ایک ایسا تصور ہے، جس کے لئے بالواسطہ مشاہدہ، حیاتیات کے استنتاجات، یا عام قسم خیالات میں کوئی شہادت نہیں ملتی۔ ایک معلوم لمحہ میں ہمارے پاس احضارات کا ایک کل یا "شعور کا ایک میدان" ہوتا ہے، جو نفسیاتی حیثیت سے واحد اور مسلسل ہوتا ہے۔ دوسرے لمحہ میں ایک بالکل نیا میدان ہمارے سامنے نہیں آتا، بلکہ یہی پرانا میدان جزوی تغیر کے ساتھ نمودار ہو جاتا ہے۔

اکثر اشخاص اس قول کو باز احضارات، جہاں تلازم کی وجہ سے ایک خیال دوسرے کے بعد آتا ہے، میں تو تسلیم کر لیں گے، لیکن ابتدائی احضارات یا احساسات کی حالت میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہوں گے۔ وہ کہیں گے، کہ کیا بادل کی گرج سے مہر خاموشی نہیں ٹوٹ سکتی؟ اور کیا نابینا بینا نہیں ہو گئے ہیں؟ اس قسم کے اعتراضات کرنا ہماری بحث کے اصلی مفہوم کو نہ سمجھنے کا ثبوت دینا ہو گا۔ تاہم ان کا جواب دینا وضاحت پیدا کرنے میں مدد دے گا۔ جہاں مہر خاموشی توڑی جا سکتی ہے، وہاں گذشتہ آوازوں کے باقیات موجود ہوتے ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے، کہ آواز کے نام نہاد "موضوعی" احضارات بھی ہوتے ہیں۔ وہ خاموشی جو اس شخص کے تجربہ میں آتی ہے جو پہلے سن چکا ہے، کا غذ یلک

[1] Condillac

سکے اس بت کے پنٹ بہرہ پن سے مختلف ہوتی ہے، جس نے اس سے قبل کچھ نہیں سُنا۔ سوال یہ ہے کہ کانڈی لیک کے بت کا نیسٹ بہرہ پن ممکن بھی ہے؟ اگر یہ فرض کر لیا جائے، کہ آواز بو سے مختلف ہوتی ہے، تو کیا ایسے میدان شعور کے بعد، جس میں صرف بو ہو، ایسا میدان شعور پیدا ہو سکتا ہے، جس میں صرف آواز ہو؟ رہ گیا سوال نابینا کے بینا بن جانے کے، سو یہاں ہم کو نہ صرف یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ نابینا کے بھی آنکھیں ہوتی ہیں، بلکہ یہ بھی کہ وہ ایسے اسلاف کا جانشین ہے، جو بینا تھے۔ ہم نہیں کہ سکتے کہ اس صورت میں بصارت کے کون سے متولد احضارات شامل ہوتے ہیں، اور مسئلہ توارث وہ مسئلہ ہے، جس کو ہم نے سر دست نظر انداز کر دیا ہے۔

جس عقیدہ کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے، وہ یہ ہے، کہ (۱) جب ایک نیا احساس، یا نام نہاد ابتدائی احضار حیات نفسی میں نمودار ہوتا ہے، تو وہ در اصل کسی پہلے سے موجود احضاری کل کے جزئی تغیر کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ کل پہلے سے زیادہ ملتف ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ (۲) یہ ہر دم بڑھنے والا التفات اور تفرق کسی صورت میں بھی بہت سے ایسے غیر مسلسل و منقطع احضارات کو پیدا نہیں کرتا، جن میں عالم طبیعی کے سالمات، یا ذرات کی سی سفر وضبط علیحدگی، یا فردیت ہو۔ نفسیات میں مبتدی، اور بعض وہ لوگ بھی جو مبتدی نہیں، اکثر ان تصانیف سے گمراہ ہوئے ہیں، جو اپنے مباحث کا آغاز مخصوص حواس کے احساسات کی موجودہ صورت سے کرتے ہیں، گویا احضار ان ہی سے شروع ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ ہم کو اس وقت کبھی بھی محض رنگ و بو یا آواز وغیرہ کا تجربہ نہیں ہوتا۔ اور جس چیز کو مبتدی غلطی سے احساس محض سمجھتا ہے وہ در اصل ادراک ہوتا ہے، جہاں ایک احساسی احضار مختلف احساسی اور حرکی احضارات اور ان کے باز احضارات، سے ملا ہوتا ہے، اور اس طرح اس میں وہ وضاحت اور تکمیل پیدا ہو جاتی ہے، جو صرف ملتف احضارات میں ممکن ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہم آواز، یا رنگ کے خاص احساس کی طرف توجہ کریں، تو ہمارے اس شبہ کے جواز میں بہت سی شہادتیں ملتی ہیں، کہ وہ بھی ملتف ہوتا ہے،

نہ منفرد، اور اسی التفات کی وجہ سے اس کی نمایاں مخصوص کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ ہمارے بعض واضح ترین، اور سب سے زیادہ پھیلے ہوئے عضوی احساسات حقیقی ابتدائی احضارات کی نوعیت کے بہت قریب ہوتے ہیں۔

ایسے احساسات میں ہم تین اختلافات معلوم کرسکتے ہیں۔ (۱) اختلاف کیفیت، (۲) اختلاف شدت، (۳) بقول بین حجم، یا ہماری اصطلاح میں، امتدادیت کے اختلاف۔ اس آخری خصوصیت کو ہر وہ شخص جانتا ہے، جو ایک بڑے زخم اور ایک چھوٹی سی گھرونٹ میں فرق سے واقف ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، یہ ادراک مکان کا ایک اہم جزو ہے لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ ادراک مکان کا ہم معنی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک شخص کو حجیم احساس کے تجربہ میں وہ دیگر عناصر نہیں ملتے، جو مکانی وجدان کی تحلیل سے منکشف ہوتے ہیں لہٰذا امتدادیت اور امتداد کو غلط ملط نہ کرنا چاہیئے۔ اب ذہنی ارتقا کے جس درجہ پر ہم پہنچے ہیں، اس میں بھی ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ایک احساس کی شدت میں اضافے سے اس کی امتدادیت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہم کو معلوم ہے، کہ جب جذبہ کی شدت بڑھ جاتی ہے، تو جذبی اظہار میں حرکت کی وسعت بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ تخیل کا سا اعلیٰ طبقہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو خفقان اور ہر شدید جوش کی حالت میں خیالات کے دوران اور انتشار سے ملتا ہے۔ لیکن جب ہم عضوی احساسات کی صنف کو چھوڑ کر حواس خمسہ کے احساسات، حسیات کو ظاہر کرنے والی حرکات کو ترک کر کے معیّن طور پر قصدی حرکات، اور جذبے کی وجہ سے پیدا ہونے والے خیالات کی دھکا پیل سے ہٹ کر فکر کرنے کی کوشش سے پیدا ہونے والے مستقل سلسلۂ خیالات کی طرف آتے ہیں، تو یہ انتشار، یا جیسا کہ اس کو بعض اوقات کہا جاتا ہے "اشعاع"[1] کم ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں تفرق کی زیادتی، اور تعیّن کی زیادتی میں قریبی تعلقات نظر آتے ہیں۔ یہ ممکن ہے، کہ ہم کو بعض ایسے ابتدائی تفرقات مل جائیں، جو نفسیات

[1] Radiation

کے لئے انتہائی واقعات ہیں، اور جن کو نفسیات تسلیم کرسکتی ہے لیکن جن کی یہ توجیہہ نہیں کر سکتی۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تجربے کی ابتدا ہماری دسترس سے باہر ہے، اگرچہ ہمارا انحصار یہ ہے کہ اندر کی طرف سے شروع کر کے اس تحلیل کو پیچھے کی طرف جہاں تک ممکن ہو لے جائیں۔ لیکن اگر ہمارے پاس چند اعتبارات موجود ہوں، تو ہم بلا تامل کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے قانون موضوعی انتخاب کے مطابق ان میں سے بعض پر، اور ان ارادی حرکات پر جو ان سے تعلق رکھتی ہیں، ارادۃً توجہ کی جائے گی۔ اس کے علاوہ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ "تعین" اعتباری سلسلے کے اس طرح موضوع کی طرف سے شروع ہونے والے تغیرات ہی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن تعین کی بیشی ایک معلومہ اعتباری کل سے مزید تفرق کو ممکن بناتی ہے، لہٰذا یہ دونوں اعمال ایک دوسرے کا تکملہ کرسکتے ہیں۔

یہ اعمال اس وقت اس قدر ترقی کر چکے ہیں، کہ شعور انسانی کی سطح پر اس میدان شعور کا واضح تصور بہت دشوار ہے، جس میں کوئی شدید احساس پھیل کر تمام میدان پر حاوی ہو جائے۔ مثلاً ہمارے لئے رنگ آواز سے اس قدر مختلف ہے، کہ شدید ترین رنگ میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو بجز توجہ کے تحریک یا توجہ کے انحراف کے، آواز کے ہمزمان اعتبار پر اثر کرے۔ لیکن شروع میں ہر وہ چیز جس کو ہم آواز کا بیشترین و قدیم ترین تفرق کہتے ہیں، کافی پھیلے ہوئے رنگ کے بیشترین تفرق کے ساتھ ہم اعتباری کی قابلیت غالباً نہ رکھتی تھی، بعینہ اس طرح جیسے کہ آج کل تمام نیلا میدان بصارت تمام سرخ میدان بصارت کے ساتھ ہم اعتباری کی قابلیت نہیں رکھتا۔ یا اگر دونوں کے مہیجات ایک ساتھ عمل کرتے تھے، تو ممکن ہے کہ بطور نتیجہ پیدا ہونے والا احساس ان دونوں کیفیات کا مجموعہ نہ ہوتا ہو، جیسا کہ ارغوانی رنگ کے متعلق خیال ہے کہ سرخ اور بنفشی کا مجموعہ نہ ہوتا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا احساس ہوتا ہو، جس میں دونوں مہیجات میں سے کسی ایک مہیج کی مخصوص کیفیت بھی نہ ہوتی ہو۔ اس کے برخلاف آج کل رنگ اور آواز کے مقامات کی تخصیص اس حد تک بڑھ چکی ہے کہ ہم براہ راست معلوم کرسکتے ہیں کہ

آنکھ کو مقدم الذکر سے تعلق ہے، اور کان کو موخر الذکر سے۔ اس طرح اب ہم اس حقیقت سے واقف ہو گئے ہیں، جو اس قدر بدیہی ہے کہ قابل ذکر نہیں، اگرچہ اس کے اثرات بہت اہم ہیں۔ ہماری مُراد اس حقیقت سے ہے، کہ بعض احساسات، یا حرکات، دیگر احساسات، یا حرکات کے ہمزمان احضار میں مانع آتے ہیں۔ ہم ایک نارنگی کو ایک ہی وقت زرد اور سبز نہیں دیکھ سکتے، اگرچہ ہم اس کو ایک ہی وقت میں ہموار اور سرد محسوس کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ہم ایک ہی ہاتھ کو بیک وقت کھول اور بند نہیں کر سکتے، لیکن ہم ایک ہاتھ کو کھول کر دوسرے کو بند کر سکتے ہیں۔ لہٰذا یہ ناقابلیت ہم احضاری، یا تضاد، محض فرق و اختلاف سے زیادہ ہے، اور یہ صرف ان احضارات میں پائی جاتی ہے، جو ایک ہی حس، یا ایک ہی مجموعۂ حرکات سے تعلق رکھتے ہیں۔ محدود معنوں میں کہنا چاہیے، کہ یہ وہاں بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ سرخی اور سبزی، اور گرمی اور سردی کا ایک ساتھ احضار ہو سکتا ہے، بشرطیکہ ان میں وہ اختلافات موجود ہوں، جن سے ہم ابھی عنقریب "مقامی علامت" کے اختلاف کے نام سے روشناس ہوں گے۔[۱]

خارزیت

(۳) گزشتہ اوراق میں ہم کو احضاری سلسلہ، یا جیسا کہ ہم اس کو سردست کہہ سکتے ہیں،[۲] تمام میدان شعور اور اس میدان شعور کے ان مختلف تفرقات میں فرق معلوم کرنے کا موقعہ ملا ہے، جنہیں عام طور پر احضارات کہا جاتا ہے، اور اب کہ بحیثیت اجزا کے ان کی اصلی نوعیت واضح ہو چکی ہے، ہم بھی اس اصطلاح کو ان تک محدود رکھ سکتے ہیں۔[۳] لیکن ان کی خصوصیات پر

[۱] دیکھو باب ششم بند ۲ [۲] لیکن دیکھو باب ہذا بند ۹ [۳] جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس اصطلاح کو نام نہاد ذہنیہ (Mentalists) کی طرح موضوعی تغیرات کے ساتھ خلط ملط کرنے کا اندیشہ نہ ہوگا، نہ یہ خطرہ ہے کہ قائلین مادیت، یا احضاریت کی طرح یہ ایک قائم بالذات "ذہنی مواد" یا احضاری عناصر کے ساتھ گڈمڈ کی جائیگی (مصنف)

اور غائر نظر ڈالنے سے قبل بہتر یہ ہے کہ تھوڑی دیر ٹھہر کر اس کی اُس گزشتہ بقا پر غور کریں، جو ترقی پذیر تفرق کے اصول سے مفہوم ہوتی ہے۔ اس بقا کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ یہ خاذنیت[1] کا نتیجہ ہوتی ہے! خازنیت اکثر حافظہ کے ساتھ خلط ملط کی جاتی ہے، اگرچہ حافظہ بہت زیادہ ملتف و مخصوص ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ اس میں ماضی و حال کا کچھ تقابل ہوتا ہے، اور خازنیت میں صرف ماضی کی بقا۔ لیکن وہ کیا چیز ہے، جو باقی رہتی ہے؟ ہمارے نظرئے کے مطابق جواب یہ ہونا چاہئے کہ باقی رہنے والی چیز سلسلہ بحیثیت متفرق[2] ہوتی ہے، نہ ایک مخصوص تفرق بحیثیت ایک منفرد اکائی کے۔ اگر ماہرین نفسیات نے ایک لمحہ کے احضارات کو غلطی سے بہت سی اکائیوں کا مجموعہ محض سمجھ لیا ہے، تو انہوں نے ایسی ہی غلطی ان احضارات کے "باقیات" کے متعلق بھی کی ہے۔ جب ہم ایک رنگ، یا ایک شکل کو بار بار دیکھتے ہیں، تو ان کی تمثالات، یا اس کے "استحضارات" کو جمع نہیں کرتے جاتے۔ پھر یہ رنگ، جو کچھ بھی یہ ہو، احضار کے سویں وقت وہی نہیں ہوتا، جو احضار کے پہلے وقت ہوتا ہے، جیسا کہ لاکھ پر سویں مہر کا نشان وہی ہوتا ہے، جو پہلی مہر کا نشان تھا۔ ذہن میں اس طرح کا بے جان ثبات نہیں ہوتا۔ اور ایک کی مروجہ توجیہات بہت زیادہ میکانکی، اور کہنا چاہئے کہ ذرّی وہی ہیں لیکن بہتر توجیہ حاصل کرنے کے لئے ہم کو اپنے احضاری سلسلہ کے تسلسل پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔

اب فرض کرو، کہ چند منٹ کے عرصے میں نصف درجن مرتبہ ہم ایک نئے اور عجیب پھول کو دیکھتے ہیں۔ اس طرح ہم کو نصف درجن ملتف احضارات حاصل نہیں ہوتے، کہ جن کو ہم پ۱، پ۲، پ۳...... پ۶ کی علامت سے ظاہر کرسکیں۔ بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ پہلے ہم اس پھول کا عام خاکہ دیکھتے ہیں، پھر اس کی پتیوں کی ترتیب کو، پھر اس کی رنگت کو، وغیرہ۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر تمام پھول کو

---

[1] Retentiveness

[2] Atomistic

[ب (ج د) ت (ع غ) ص (ف ق)] سے ظاہر کریں، تو ہم پہلے مثلاً [ب..... ت..... ص] کو دیکھتے ہیں، پھر [ب (ج د) ت..... ص] کو، یا [ب (ج..) ت (ع..) ص (ف..)] کو، وقس علے ہذا۔ اب جن خصوصیات کی طرف پہلے توجہ کی جاتی ہے، چونکہ وہ ذہن میں باقی رہتی ہیں، اسی لئے بعد میں دیکھی ہوئی خصوصیات ان کے ساتھ مل کر پھول کی تکمیل کرتی ہیں۔ اس مثال میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو تصورات کے احیا اور تلازم کے مقابل ہو۔ آخری اور کامل ادراک کے وقت بھی پھول اسی طرح ابتدائی احضار کی صورت میں موجود ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے، اور شروع کے ادراک کے وقت۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اس طرز کی ایک خاص حد بھی ہے، لیکن ہم بلا تامل کہہ سکتے ہیں، کہ ہماری مندرجہ بالا مثال ایسی نہیں، جو ایک ہم زمان میدان شعور سے متجاوز ہو سکے۔ لہٰذا ہم فرض کرتے ہیں، کہ گزشتہ تفرقات کی بقا کی وجہ سے تفرقات کی ایسی زیادتی تمام و کمال احضاری سلسلہ پر صادق آتی ہے پھر ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ ایسے حالات میں، جہاں ہم کو شاہسرخی، یا مٹھاس کا مخصوص احساس حاصل ہوتا ہے، زیادہ ابتدائی تجربہ کے لئے ایک دھندلے تقریباً "عضوی" احساس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن اس احساس میں ان ہی حالات کی ہر تکرار کے وقت مزید تفرق ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ قدیم تفرقات سمندر کی موجوں کی طرح نہ ہمیشہ کے لئے غائب ہو جاتے ہیں، نہ نئے زخموں کے نشانات کے ساتھ پرانے زخموں کے نشانات کی طرح باقی رہتے ہیں، بلکہ قدیم و جدید تفرقات باہم مل جاتے ہیں، اور اس طرح تمام میدان شعور انتقاف کے لحاظ ادا الی النہایہ ترقی کرتا جاتا ہے۔

ادغام

(۴) یہ عمل، جس میں بعد کے تفرقات پہلے، اور کم متعین، تفرقات کے ساتھ

بل کہ ان کو محدود اور مخصوص کرتے ہیں، اس اصول کی مزید دلالت ہے جس کو ہم احضاری سلسلے کے تدریجی ارتقا کا اصول کہتے ہیں۔ جن مصنفین نے اس نئے عمل کو نظر انداز نہیں کیا، وہ اس کو تلازم کی ایک سادہ صورت سمجھتے ہیں۔ اس کی خصوصیت یہ فرض کی گئی تھی، کہ احضارات متلازمہ بلحاظ کیفیت و نوعیت، بالکل ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، اگرچہ بلحاظ تعداد ان میں تمیز ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں افتراضات غلط، اور "ماہرین نفسیات کے مغالطہ[1]" پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے، اس درجہ پر تجربہ کرنے والی ذات کے لئے نہ وحدت کی تمیز ہوتی ہے، نہ کیفی شناخت، جس کی طرف الفاظ "گزشتہ ارتسام" اور "موجودہ ارتسام" اشارہ کرتے ہیں۔ تاہم خاص عمل تلازم اور محض امتزاج (جس کو ہم ادغام[2] کہینگے) میں تعلق اس قدر قریب، اور مطلوبہ تفصیلی تحلیل اس قدر ملتف ہے، کہ ہم کو مزید بحث اس وقت تک ملتوی کرنی پڑتی ہے، جب ہم تلازم پر بحیثیت مجموعی غور کریں گے۔ اس وقت ممکن ہے، کہ ہم یہ کہہ سکیں، کہ یہ عمل تلازم کے عمل سے زیادہ سادہ اور اساسی ہے۔ لیکن یہ فوراً ظاہر ہو جاتا ہے، کہ اگر تلازم کی اصطلاح کا صحیح استعمال مقصود ہے تو اس کا مفہوم یہ ہونا چاہئے، کہ احضارات متلازمہ پہلے منفرد اور منتشر تھے، ان پر اسی انفرادی صورت میں توجہ کی گئی، اس توجہ کی وجہ سے ان میں تلازم قائم ہوا، اور آخر وقت تک یہ قابل تمیز رہتے ہیں۔ ھربرٹ سپنسر پہلا ماہر نفسیات تھا، جس نے اس عمل کی ابتدائی نوعیت کی قدر و قیمت کو سمجھا۔ یہ عمل حقیقی تلازم کی ایک صورت نہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر حقیقی تلازم اس کو فرض کرتا ہے۔ سپنسر نے اس کو "قسری[3] تلازم" کہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "یہ تلازم ایک عمل فکر د بہتر ہوتا ہے

---

[1] چنانچہ بچوں کے کردار کی توجیہ کرنے میں ہم ان کو بالغ العمر فرض کر لیتے ہیں (مصنف)

[2] Assimilation

[3] Automatic Association

وہ کہتا کہ "فعل توجہ کا نتیجہ") نہیں، جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں، بلکہ یہ ہر حسیت (یعنی احساس) کے نفس اقرار کو شامل ہے۔ ایک حسیت کبھی بھی ذہن کا جزو نہیں بن سکتی تاوقتیکہ یہ ان اسلاف کے ساتھ متلازم نہ ہو جائے جو اس کے ساتھ کم و بیش متحد النوعیت ہیں۔..... حسیات کے تلازم کے تمام دیگر مظاہر نتیجہ ہیں اس عمل اور ایک اور متوازی اور ہم زمان عمل کے تلاپ کا جنہیں عنقریب بیان کیا جائے گا"۔ اس تمام تقریر میں سپنسر اکثر ادغام کو اپنی اصطلاح "قسری تلازم" کی بجائے استعمال کرتا ہے، اور ادغام ہی کی اصطلاح کو ہم نے اس عمل کے لئے اختیار کیا ہے۔[1]

تفرق، خازنیت، اور ادغام کے قریبی تعلق کے مدنظر ان تینوں کے متعلق کہا جائیگا، کہ یہ تینوں مل کر وہ چیز بناتے ہیں جسے احضاری مسلسلہ کی شکل پذیری کہا جاتا ہے۔

اضافیت

(۵) یہ بہترین مقام ہے ان نفسیاتی عقائد کی طرف اشارہ کرنے کا، جو اگرچہ بعض حیثیتوں سے باہم مختلف ہیں، لیکن جو قانون اضافیت کی اصطلاح کے تحت جمع کئے جاتے ہیں۔

الف۔ ھابس کے مقولے یعنی "ایک ہی چیز کو ہمیشہ محسوس کرتے رہنا، اور کسی چیز کو بھی محسوس نہ کرنا، ایک ہی بات ہے" کے متعلق

[1] اصول نفسیات، بند ۱۱۰ و مابعد۔ سپنسر کے استعمال سے بالکل لاعلم ہو کر میں نے یہ اصطلاح تجویز کی تھی، اور امید ظاہر کی تھی، کہ یہ مقبول عام ہوگی۔ سپنسر کی اولیت کا علم مجھ کو اس وقت ہوا، جب میں نے اردمان کا مضمون "نظریہ ادراک" پڑھا جس کی طرف اس سے قبل اشارہ ہو چکا ہے۔ اردمان کا خیال ہے کہ سپنسر کی اصطلاح ادراک زیادہ مناسب ہے، اور یہ کہ اس عمل کو ہربارٹ نے منکشف کیا ہے، نہ کہ سپنسر نے لہذا وضع اصطلاح کا حق بعدم اذکری کے لئے محفوظ ہونا چاہئے۔ لیکن بدقسمتی سے ہم کو آگے چل کر معلوم ہوگا، کہ ہربارٹ کی اس اصطلاح اور "تلازم" کی اصطلاح کو بہت زیادہ تنگ حدود میں محدود کرنا پڑتا ہے۔ ادغام کی اصطلاح ڈرابش (Drobisch)

خیال ہے کہ یہ قانون اضافیت کا سب سے پہلا بیان ہے۔ اگر ہم یہ سمجھیں کہ یہ قانون تمام میدان شعور پر قابل اطلاق ہے، تو یہ صحیح بھی ہے اور پرانا بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک میدان شعور، جس میں ارتسام، یا تصور، کا تغیر کوئی تبدیلی نہیں کرتا، یقیناً سادہ اور خلاف واقعہ ہوگا۔ ان معنوں میں قانون اضافیت وہی چیز ہے، جس کو ہیملٹن قانون اختلاف[1] کہتا ہے، یعنی یہ کہ "ہم ذی شعور صرف اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم کو فرق (یعنی اختلاف، یا تغیر) کا شعور ہوتا ہے۔" لیکن اگرچہ شعور تغیر کو شامل ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ مخصوص احضارات میدان شعور میں غیر معین مدت تک، موجود رہیں۔ کہا جاتا ہے، کہ[2] "ایک غیر متغیر ارتسام لوح سادہ کے ہم معنی ہے۔" لیکن اس سے جو کچھ مفہوم ہوتا ہے، اس کو نفسیات سے کوئی علاقہ معلوم نہیں ہوتا۔ مثلاً زمین کی حرکت یا ہوا کے دباؤ سے ہماری بے حسی۔ ظاہر ہے، کہ یہ مثالیں ایسی ہیں، جن میں کوئی احضار ہوتا ہی نہیں، نہ ان میں عصبی تغیر کی کوئی شہادت ملتی ہے۔ بعض اوقات اس استبعاد میں بہت ہی بھونڈے طریقے سے اس حقیقت کو بیان کیا جاتا ہے، جس کو ہم توفیق[3] کہتے ہیں، یہ توفیق نفسیاتی ہو، یا عضویاتی۔ چنانچہ ہماری جلد بہت جلد گرمی سردی کے تغیرات سے موافقت پیدا کر لیتی ہے، اور اس طرح گرمی، یا سردی محسوس ہی نہیں ہوتی لیکن یہاں احساس کا خاتمہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے، کہ عصبی تغیر، جو اس احساس کا قریبی طبیعی قائمقام ہے، ختم ہو جاتا ہے۔ پھر ایک اور چیز ہے، جس کو جیمس مل نے "توجہ کی اکتسابی ناقابلیت" کہا ہے۔ مثلاً کارخانوں میں مشینوں کی سمع خراش مسلسل آواز جس سے کسی کو دلچسپی نہیں ہوتی، بہت جلد

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کی تصنیف میں بھی میری نظر سے گزری ہے (مصنف)

[1] Law of Variety

[2] تاہم بین نے ان ہی کو اس قانون کی بڑی بڑی مثالوں کی صورت میں پیش کیا ہے لیکن پھر بعد میں مندرجہ بالا تنقید کی وجہ سے ان کو حذف کر دیا (مصنف)

[3] Accommodation

غیر محسوس ہو جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اصولاً ارتسامات بہت ہی قلیل مدت سے زیادہ غیر متغیر نہیں رہتے۔ تاہم جسمانی اور ذہنی امراض کی تاریخ بعض ایسے افسوسناک واقعات پیش کرتی ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے، کہ ایسا ہو سکتا ہے، اور یہ، کہ ایسے مستقل و غیر متغیر ارتسامات (اور "ثابت تصورات"[1] جو فی الواقع ان کے ہم معنی ہیں) بجائے اس کے کہ لوحِ سادہ بن جائیں، تمام شعور پر مستولی ہو کر ہر چیز کو اپنے رنگ میں رنگ دیتے ہیں اور پراگندہ کر دیتے ہیں۔

ب۔ یہ ایک واقعہ ہے، کہ میدانِ شعور میں پیہم تغیر رہتا ہے۔ فرض کیا گیا ہے، کہ اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ ہر احضار در اصل کچھ نہیں سوائے انتقال، یا فرق، کے۔ بین، جو اس عقیدہ کا سالارِ عسکر ہے، کہتا ہے: "ہر حسیت دو رخی ہوتی ہے۔۔۔۔ ہم اس جوڑ کے کسی ایک رکن کی طرف، دوسرے کے مقابلے میں، زیادہ توجہ کر سکتے ہیں۔ جب ہم سرد مقام سے گرم مقام میں جاتے ہیں، تو ہم کو گرمی کا زیادہ شعور ہوتا ہے، اور جب گرم مقام سے سرد مقام میں آتے ہیں، تو سردی کا۔ جس حالت میں ہم پہونچتے ہیں وہ ہمارا صریحی شعور[2] ہے، اور جس حالت کو چھوڑتے ہیں، خفی شعور[3]۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ یہ انتقال سردی سے گرمی کی طرف ہو یا بالعکس۔ یہ معتدل حالت سے بھی ہو سکتا ہے، جو طبعی اور عام حالت ہے، اور جو نہ گرمی کی حالت ہے نہ سردی کی۔ چنانچہ دودھ پلانے والے جانور کے نوزائیدہ بچے کو سردی کا تجربہ ہوتا ہے، حالانکہ اس کو گرمی کا تجربہ کبھی نہیں ہوا۔ یا فرض کرو، کہ ایک جہاز ران تمام دن سمندر اور آسمان کو تکتا رہتا ہے۔ اس کے لئے کون سے احساسات خفی ہیں؟ کیا زردی کا احساس خفی ہے، کیونکہ نیلاہٹ کا متقابل ہے؟ یا اندھیرے کا احساس خفی ہے، کیونکہ یہ روشنی کی ضد ہے؟ یا کیا یہ دونوں احساسات خفی

۱؎ Fixed Idea

۲؎ Explicit Consciousness

۳؎ Implicit Consciousness

ہوتے ہیں؟ پھر جب صرف یہی شعور مٹھاس کا ہو، تو خفی شعور کس چیز کا ہوگا؟ کڑواہٹ کا یا کھٹاس کا؟ اور اس صورت میں انتقال کس احساس سے ہوتا ہے؟ یہاں ایک بات ظاہر ہے، کہ ایک احضار سے دوسرے کی طرف توجہ کا انتقال، اور خود احضارات میں اختلافات، ممیز واقعات ہیں۔ بین نفسیات کا ماہر ہے، جس نے حیرت کی حالت بے ہمی پر اس لحاظ سے زور دیا ہے، کہ یہ حسیت سے قریب ہے، اور اس طرح مخصوص احضارات سے علیحدہ ہے۔ تعجب ہے، کہ خود اسی نے ان دونوں کو خلط ملط کر دیا ہے۔ اس غلطی کی توجیہ شاید اس واقعہ سے ہو سکتی ہے، کہ بین اپنے دیگر ہم خیالوں کی طرح توجہ اور ان احضارات میں مناسب فرق معلوم کرنے سے قاصر رہا، جن پر توجہ کی جاتی ہے۔ اگر ارتسام کا "تغیر" اور "ذہنی شعور" یا "ذہن کا بیدار" ہونا ایک ہی بات ہے، تو یہ کہنا بے کار تکرار الفاظ ہے، کہ ایک دوسرے کی لازمی شرط ہے۔ اگر یہ ایک نہیں، تو "صدمات" یا حیرانیوں کا تعاقب ان ارتسامات کو معین نہیں کر سکتا جو ان صدمات یا حیرانیوں کو معین کرتے ہیں۔

لیکن اب بھی ہم کو اس بات پر غور کرنا ہے، کہ خود ارتسامات اختلافات یا تقابلات کے علاوہ کچھ اور چیز ہیں، کہ نہیں۔ بین کا قول ہے، کہ "ہم نفس شے کو نہیں جانتے، بلکہ اس شے اور دوسری شے کے صرف فرق کو جانتے ہیں۔" لیکن یہ ظاہر ہے کہ دو احوال، یا اشیاء کے تقابل یا فرق کا، بحیثیت اس تقابل یا فرق کے، اس وقت تک ذکر نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ دونوں احوال، یا اشیا حاضر نہ ہو۔ اس صورت میں نام نہاد تقابل یا فرق ایک واحد احضار ہوگا، اور اس کی مفروضہ "اضافیت" ایک انتاج۔ فرق دو اشیا کے احضار کے لئے بھی اتنا ہی ضروری ہے، جتنا کہ دو اشیار فرق کے احضار کے لئے۔ پھر یہ بھی قابل غور ہے، کہ احضارات کا فرق۔ فرق کے احضار کے بالکل ہم معنی نہیں۔ متقدم الذکر موخر الذکر پر مقدم ہونا چاہیے۔ اصل میں یہاں لفظ "جاننا" مبہم ہے۔ اس کے معنی ادراک کرنے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور سمجھنے کے بھی[1]،

[1] ہابس نے اس فرق کو بخوبی معلوم کر لیا تھا۔ "علم کی دو قسمیں ہیں، اول حس یا علم، یہ اصلی ہو یا اس اصلی علم کی یادداشت۔ دوم سائنس، یا قضایا کی صداقت کا علم جو فہم سے اخذ کیا جاتا ہے۔"

اور اسی کو بلین نے ملحوظ نہیں رکھا۔ پہلے معنوں میں "جاننے" پر ہم عنقریب غور کریں گے، اور اس سے کسی شے کی شناخت مراد لیں گے۔ اس جاننے کا اظہار بالعموم ایک وجودی[1] قضیہ کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ دوسرے معنوں میں "جاننا" عقلی مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس کا اظہار منطقی قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک پیدائشی اندھا شخص روشنی کو پہلے معنوں میں تو نہیں جان سکتا، لیکن مناظر و مرایا پر کسی کتاب کے مطالعہ سے اس کو دوسرے معنوں میں جان سکتا ہے۔ اب سادہ ادراک یا شناخت میں ہم حقیقی معنوں میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو دو اشیا کا ادراک ہوتا ہے۔ خط مستقیم ایک شے یعنی ایک معین شے ہے، جو حاضر ہے لیکن خط غیر مستقیم ایسی نہیں۔ اس شے کے مقابلے میں کوئی معین شے نہیں۔ جب ہم عقلی علم تک ترقی کر جاتے ہیں، صرف اس وقت ہمارا یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ "کوئی شخص نہیں سمجھ سکتا کہ خط مستقیم کیا ہے تاوقتیکہ اس کو خط غیر مستقیم یعنی خط منحنی نہ دکھایا جائے"۔ جو مقابلہ کہ یہاں مفہوم ہوتا ہے اس کے لئے دو متمیز احضارات کا ہونا لازمی ہے لیکن اشیا کا مقابلہ کرنے کے لئے لازمی ہے، کہ ان کی شناخت کی جائے اور ہو سکتا ہے، کہ یہ آخری قدم ہم کبھی بھی نہ بڑھائیں۔ لہذا ہم کو ضرورت اس بات کی ہے، کہ ہم عقلی علم کی "قابلیت مقابلہ" جس کو ہم کو تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے، کیونکہ یہ ایک تحلیلی قضیہ پر مبنی ہے، اور "احضارات کے تفریقی نظریے"[2] میں امتیاز کریں، جو بادی النظر میں کسی قدر خوشنما کیوں نہ معلوم ہو، لیکن کہیں نہ کہیں اس میں غلطی ضرور ہوتی ہے، کیونکہ یہ ہم کو لغویات کی طرف لے جاتا ہے۔ لہذا اگر ہم ل کا تو احضار نہیں کر سکتے، لیکن ی اور ظ کے صرف فرق کا احضار کر سکتے ہیں، تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ اسی طرح ی اور ظ کا بھی احضار نہیں کر سکتے، اور اس لئے ان کے فرق (ل) کا بھی احضار نہیں کر سکتے، تاوقتیکہ ہم الف اور ب کا احضار نہ کریں، جن میں ی کا فرق ہے اور ج اور د کا احضار نہ کریں، جن میں ظ کا فرق فرض کیا جاتا ہے۔

---

[1] Existential Proposition

[2] Differential Theory of Presentation

اس عقیدہ کی پوشیدہ غلطی، کہ تمام احضارات محض فروق ہوتے ہیں، شاید فرق کے مفہوم پر غور کرنے سے عیاں ہو جائے۔ فرق (۱) ان احساسات کی شدت میں ہو سکتا ہے، جو کیفاً مشابہ ہیں، مثلاً تیز اور ہلکی چائے کے مزہ کا فرق، (۲) ایک ہی جنس کے احضارات کی کیفیت میں ہو سکتا ہے، مثلاً سرخی اور سبزی میں، اور (۳) مختلف حواس کے احضارات میں ہو سکتا ہے، مثلاً نیلاہٹ اور کڑواہٹ میں۔ اب (۱) اور (۲) کے متعلق تو معلوم یہ ہوگا کہ ایک ہی کیفیت کی دو شدتوں، یا ایک ہی صنف کی دو کیفیتوں، کا فرق بذات خود ایک ممیز احضار ہو سکتا ہے، چنانچہ دس سیر کے وزن سے بیس سیر کے وزن کی طرف جانے میں ہو سکتا ہے، کہ ہم تغیر کو مسلسل محسوس کریں، جس طرح دو مقامات کے درمیان فاصلے کو مسلسل محسوس کرتے ہیں[1]۔ لیکن (۳) میں یہ بات نہیں ہوتی[2]۔ گلاب کی بو سے گھنٹے کی آواز کی طرف جانے میں ہمارے پاس کوئی رابطہ نہیں ہوتا، جس سے ان دونوں کو متعلق کیا جا سکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ (۳) میں احضارات کا اختلاف ہے، نہ کہ فرق کا ایک خاص احضار (جو کہ (۱) اور (۲) میں اس سے زیادہ اور کچھ صرف اس وقت ہوتا ہے، جب منتخبہ احضارات بیک وقت واقع ہوں۔ ہم کہتے ہیں، کہ ہم ایک آواز، یا ایک ذائقہ، کے فرق (اختلاف) کو جانتے ہیں۔ لیکن اس قول سے ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے، کہ ہم جانتے ہیں، کہ ایک سے دوسرے کی طرف توجہ کے انتقال میں کیا ہوتا ہے۔ یہ ایک معین تغیر کا تجربہ ہے لیکن تغیر تسلسل پر دلالت کرتا ہے، اور یہاں تسلسل توجہ کی حرکت، اور اس تاثری حالت میں ہے، جو اس حرکت سے پیدا ہوتی ہے، نہ کہ خود کیفیات میں۔

---

[1] یہاں فرق کے معنی تقریباً وہی ہیں، جو ریاضی میں تفریق کے ہوتے ہیں مثلاً ۷ - ۵ کا میں یہ اس اختلاف کے ہم معنی نہیں ہے، جس کو ہم نے (۳) کے تحت بیان کیا ہے۔ اختیاری نفسیات کو اسی فرق کی احساسی تقدیر پیمائش سے زیادہ تر تعلق ہوتا ہے (مصنف)

[2] لیکن عام اور روزمرہ کی زبان یہاں بھی ایک رابطہ پیدا کر لیتی ہے چنانچہ ہم رنگوں اور آوازوں دونوں کو تیز کہتے ہیں لیکن یہ تمام صفات ہیں، جن سے مخصوص حواس کے متفاوت احساسات متصف کئے جاتے ہیں، غالباً اسی وجہ سے کہ جو عضوی احساسات ان کے ساتھ ہوتے ہیں وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں (مصنف)

ج: اگر سرخی سبزی کے بعد نمودار ہو، تو ہم کو زیادہ بڑے فرق کا وقوف ہوتا ہے، بہ نسبت اس کہ یہ نارنجی کے بعد پیدا ہو۔ اسی طرح پانچ سیر کا وزن اٹھانے کے بعد دس سیر کا وزن بھاری معلوم ہوتا ہے، لیکن بیس سیر کا وزن اٹھانے کے بعد یہی دس سیر کا وزن ہلکا کھلاتا ہے۔ انہیں واقعات کی وجہ سے احضاریات کا تفریعی نظریہ خوشنما معلوم ہوتا ہے۔ ان ہی واقعات کی بناء پر وونٹ نے ایک قانونِ اضافیت مدون کیا جو بظاہر اُن اعتراضات کا محل نہ ہو سکتا تھا، جو ہم نے بیّن کے نظریہ پر کئے ہیں۔ یہ قانون یہ تھا: "ہمارے احساسات خارجی ارتسامات کا محض اضافی معیار مہیا کرتے ہیں نہ کہ اطلاقی۔ مہیجات کی شدت، سرتیوں[۱] کے امتداد، روشنی کی کیفیات، ان سب کا ادراک ہم کو ان کے باہمی تعلق کے مطابق ہوتا ہے، نہ کہ کسی ایسی ناقابل تغیر اور مستقل اکائی کے مطابق، جو ان ارتسامات کے ساتھ، یا ان سے قبل، موجود ہوتی ہے"۔

لیکن اگر یہ قانون صحیح ہے، تو خود ارتسامات کی کیفیت بالکل غیر اہم ہو جاتی ہے، اور اگر ان کا تعلق ایک ہی رہے، تو احساس بھی غیر متغیر رہے گا، جس طرح دو اور ایک کی نسبت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے، ہماری اکائی ایک میل ہو، یا ایک ملی میٹر۔ لیکن شدتوں کی صورت میں، مثلاً ایک قلیل ترین محسوس اور کثیر ترین محسوس ہوتا ہے۔ ان حدود کا وجود ہی غالی قائلین اضافیت کی تردید کے لئے کافی ہے۔ لیکن ان کے علاوہ درمیانی شدتوں کی بھی بہت سی شہادتیں موجود ہیں، جو براہِ راست شناخت کر لی جاتی ہیں۔ چنانچہ ڈاک خانے کا محرر آدھی چھٹانک کے خطوط اور ایک چھٹانک کے خطوط میں حیرت انگیز صحت کے ساتھ تمیز کر لیتا ہے۔ اس کے لئے یہ دونوں اوزان قائم بالذات ہیں، نہ کہ ایک دوسرے سے آدھا بھر ہو سکتا ہے، کہ ڈیڑھ چھٹانک اور تین چھٹانک کا تصور اس کے لئے دھندلا ہو۔ لہٰذا ان غلطیوں کی گنجائش نکال کر، جو بالواسطہ طریقے سے معلوم

---

[۱] Pitch

کی جاتی ہیں، کہا جا سکتا، کہ ہم شدتوں کی شناخت براہ راست کر لیتے ہیں۔ اس شناخت کے لئے ہم کو ان کا مقابلہ، کسی مشترک معیار سے، نہیں کرنا پڑتا، اور نہ ہم کو اس معیار کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، جو وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو کسی ایسی شدت کی ضرورت نہیں پڑتی، جو اس کے ساتھ ہی موجود ہو۔ اس کی ہماری حالت فوج میں سپاہی بھرتی کرنے والے کی ہوتی ہے جو، ایک امیدوار کو محض دیکھ کر بتا سکتا ہے، کہ اس کا قد فوج کے لائق ہے، یا نہیں۔ اس شخص کو اس بات کی ضرورت نہیں پڑتی، کہ وہ اس کے قد کی پیمائش کرے، یا اس کا مقابلہ اس کے ساتھیوں سے کرے۔ احساسات کی کیفیات کے متعلق تو قائلین اضافیت کے خیالات اور بھی بدتر ہیں۔ میئر کے اختبار[1] میں ایک رنگ جو سرخ زمین پر سبزی مائل نظر آتا ہے، نیلی زمین پر نارنجی بن جاتا ہے۔ لیکن یہ تقابل بہت تنگ حدود کے اندر ممکن ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ رنگوں کے تقابل کے مظاہر اس عقیدے کو ثابت کرنے کی بجائے، اس کی تردید کرتے ہیں، کہ روشنی کی کیفیات کا ادراک ہم کو ان کے باہمی تعلقات کے مطابق ہوتا ہے۔ سرتوں میں تو اس طرح کے تقابل کا وجود اور بھی زیادہ مشتبہ ہے۔

مختصر یہ کہ اس خاص عقیدۂ اضافیت کے متعلق، جس کا سب سے بڑا شارح وونٹ ہے، کہا جا سکتا ہے کہ بعض صورتوں میں جہاں، دو احضارات، جن کا فرق خود قابل احضار ہے، بہت قریب کے تعلقات رکھتے ہیں، وہاں ان کا فرق (جیسا کہ بالواسطہ طریقے سے معلوم ہوتا ہے) ان دونوں احضارات میں سے کسی ایک احضار کے اندازہ کرنے میں ہم کو گمراہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ "غیر متغیر اور مستقل اکائی" موجود نہیں، لیکن برخلاف اس کے ارتسامات کے باہمی تعلقات بھی ہر مرض کی دوا نہیں۔ بقول سٹمپف[2] "دنیا کی ہر چیز اضافات رکھتی ہے لیکن یہ کلیتہً ان اضافات پر مشتمل نہیں ہوتی"۔ ان معنوں میں تو ماہر نفسیات کو بلاشبہ کسی نہ کسی اصول اضافیت کو ماننا ہی پڑتا ہے۔ لیکن یہ اس تمام تقریر سے مفہوم ہوتا ہے، جو ہم نے احضاری سلسلے اور اس کے تفرقات کے متعلق کی ہے۔

---

[1] Meyer's Experiment

[2] Stumpf

(ح) اضافیت سے اکثر اس چیز کو بھی ظاہر کیا گیا ہے، جس کو ہم نے "تجربے کی ثنویت" کہا ہے۔ پھر اس ثنویت کے مفروضہ عملیاتی نتائج، مثلاً مظاہر داعیان کی تمیز بھی اسی سے ظاہر کئے جاتے ہیں لیکن اس تعلق سے دو نتائج ایسے ہیں، جو نفسیاتی حیثیت سے اہم ہیں۔ یہ امر تو بہت مشتبہ ہے، کہ موضوع کسی طرح بھی اپنے معروضات کی کیفیت پر اثر آفرین ہوتا ہے، لیکن یہ یقینی ہے، کہ یہ ان کی حسی نوعیت[1]، یعنی ان کی لذت آفرینی، یا الم انگیزی، کو بالکلیہ متعین کرتا ہے۔ یہ ان کی کمی خصوصیت پر بھی اس طرح اثر کرتا ہے، کہ ایک مہیج جو ایک موضوع کے لئے قلیل ترین ہے، دوسرے کے لئے کثیر ترین ہو جاتا ہے۔ ایک ذرۂ خاک انسان کے لئے تو ہلکا ہوتا ہے، لیکن یہی مچھر کی کمر توڑنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ پھر ہو سکتا ہے، کہ انسان کو صرف ایک تجربہ ہو، اور مچھر اپنی تیزی کی وجہ سے بہت سے تجربات حاصل کرے۔ لیکن یہی اضافیت، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، "قلیل ترین" احضار کو با معنی بنانے میں فوری تجربہ میں وہ اطلاقیت داخل کر دیتی ہے، جو سائنس کی خالص اضافیت کی ضد ہے۔ اس کے بغیر یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے، کہ ہم زمان و مکان کے تصوری علم تک کس طرح پہونچ سکتے ہیں۔

تحت شعور: (الف) ارتسامات کا

(۶) "میدان شعور"[1] کی اصطلاح اس وقت تک بار ہا استعمل ہو چکی ہے۔ یہ منجملہ ان اصطلاحات کے ہے، جو شعور کے درجوں، یا طبقوں، کو ظاہر کرتی ہیں۔ یہ ایک

---

[1] Algedonic

[1] یہی اضافیت ارسطو کے مشہور عقیدہ "اوسط" کی بنا ہے۔ (مصنف)

[1] عام خیال یہ ہے کہ ان اصطلاحات کو وونٹ نے رواج دیا ہے لیکن پروفیسر ٹچنر نے بہت سی مثالیں ایسی بیان کی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وونٹ کے زمانہ سے بہت قبل مروج تھیں یہ اصطلاحات وولف اور باؤم گارٹن (Baumgarten) میں بھی ملتی ہیں (مصنف)

بہت مشکل اور پریشان کن مسئلہ ہے، جس کی مزید توضیح کی ہم اب کوشش کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے، کہ جہازران رات کے وقت قطب ستارہ کو دیکھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ہر ایک کے لئے ہدف نگاہ ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح وہ ستاروں بھرے آسمان کے باقی ماندہ حصّہ کی طرف سے اندھے نہیں ہو جاتے ہو سکتا ہے، کہ ایک جلسے میں ہم ایک مُقرر کی آواز سُنیں اور اس کے ساتھ ہی باہر کی تمام آوازیں بھی ہمارے کانوں میں آتی رہیں، اور ہم مقرر کی صورت کو بھی دیکھتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں جو چیز کہ بغور دیکھی، یا سنی جاتی ہے، مرکز شعور کہلاتی ہے۔ اس مرکز کے علاوہ جو کچھ دیکھا، یا سُنا جاتا ہے، وہ میدان کہلاتا ہے، جس میں توجہ جمائی جاتی ہے[1]۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مرکز سے باہر کے تمام اشیا کا جو شعور ہم کو ہوتا ہے، وہ کمتر درجہ کا ہوتا ہے۔ اور جس قدر دور یہ مرکز دلچسپی سے ہوتی جاتی ہیں، اسی قدر زیادہ دھندلی اور مدھم وہ فرض کی جاتی ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے، کہ جو تسلسل یہاں مفہوم ہوتا ہے، اس کے اگر محدود معنی لئے جائیں، تو یہ ہم کو منطقی طور پر ایسے میدان شعور کی طرف لے جاتا ہے، جو ہر دم کم ہونے والی شدت کے ساتھ بے پایاں ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے احضاری سلسلہ کا تسلسل اتنا ہی مکمل ہے، جتنا کہ لائبنتز کے نزدیک تھا[2]۔

اب ہم کو بعض ایسی باتوں پر غور کرنا ہے، جن کی وجہ سے ماہرین نفسیات میدان شعور کی اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے، جہازراں کی توجہ اس طرف منعطف ہو جاتی ہے، اور وہ ذرا دیر کے لئے قطب ستارہ کو چھوڑ کر اس کی طرف دیکھنے لگتا ہے۔ ہم ایک جگہ کھڑے ہوئے ایک مقرر کی تقریر سن رہے ہیں، کہ ہمارے پاس ہی ایک اور شخص تقریر کرنا شروع کر دیتا ہے۔ ہم فوراً اس نئے مقرر کی طرف متوجہ ہو کر اس کی تقریر سننا شروع کر دیتے ہیں، اگرچہ اس دوران میں

---

[1] وونٹ کے نزدیک تمام میدان شعور کا ادراک ہوتا ہے، اور اس میدان کے مرکز کا اِدراک کا۔

[2] دیکھو کتاب ہذا باب دوم بند۔۱ (مصنف)

پرانے اور اصلی مقرر کی تقریر بھی ہمارے کانوں میں پہونچتی رہتی ہے۔ لیکن ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ ان مثالوں میں میدان شعور کا ایک تغیر مرکز کو غیر ارادی طور پر متغیر کرتا ہے۔ لیکن یہ صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب میدان شعور کا یہ تغیر کافی شدید اور اچانک ہو۔ اور جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، جس قدر زیادہ گہری توجہ کسی اور چیز کی طرف ہوگی، اسی قدر کم موثر یہ نیا تغیر[1] ہوگا۔ جب یولی سس[2] ہتھیلی پر جان رکھ کر سلا[3] اور کربڈس[4] کے درمیان سے اپنی کشتی کو نکال رہا ہوگا، تو کتنے ہی شہاب ثاقب ایسے ہونگے، جن کی طرف اس نے آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھا ہوگا، جس طرح محاصرہ کا تمام شور و غل ارشمیدس کی توجہ کو مطالعہ سے منحرف نہ کرا سکا! اس کے برخلاف ہم مرکز شعور کو میدان شعور کی کسی اور چیز کی طرف ارادۃً بھی منتقل کر سکتے ہیں، لیکن یہاں بھی شرط یہی ہے، کہ یہ چیز باقی ماندہ چیزوں سے متفرق ہو۔ لیکن اس سے بھی زیادہ ہم نہ صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ ان اشیا، یا آوازوں کو ارادۃً دیکھ، یا سن لیں، جن کو ہم نے پہلے دیکھا، یا سنا ہے، بلکہ ہم اس چیز، یا آواز کو بھی، دیکھ، یا سن سکتے ہیں، جو ابھی تمیز نہیں ہوئی، یا جو شاید ابھی وجود ہی میں نہیں آئی۔ اور یہاں بھی توجہ کا جماؤ کثیر ترین ہو سکتا ہے۔ وہ کشتی شکستگان "بادِ شرطہ" کے لئے چشم براہ رہتے ہیں، اور یہ شکست خوردہ فوج کمک کے بگل کے لئے گوش بر آواز رہتی ہے۔ اب اس طرح پیشقدمی کرنے والے احضارات جونہی واضح طور پر قابل علم ہو جاتے ہیں، یہ ایک خاص شدت بھی اختیار کر لیتے ہیں، اور اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ دہلیز شعور کو عبور کر کے میدان شعور میں آ چکے ہیں۔ اس کے بعد ان کی شدت کا مزید اضافہ یقیناً تدریجی ہوتا ہے۔ کیا ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ اس سے قبل ان کی شدت صفر سے ایک خاص درجہ پر فوراً پہونچ گئی، نہ یہ کہ اس کا ایک تحت دہلیزی[5]

---

[1] دیکھو کتاب ہذا باب سوم، بند، (مصنف)

[2] Ulysses

[3] Scylla

[4] Charybdis

[5] Sub-liminal

یا فوق[۵۱] دہلیزی پہلو تھا، کہ اس میں بھی یہ مسلسلاً بدل رہی تھی؟ مؤخرالذکر صورت قیاس میں تحت شعور، یا نیم شعور کہلاتا ہے۔

اس قیاس کے مطابق ہمارا مجموعی میدان شعور دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ان کے درمیان وہ چیز حد فاصل کا کام دیتی ہے، جس کو فشنر نے پرزور الفاظ میں "واقعہ دہلیز" کہا ہے۔ اب میدان شعور کی اصطلاح کا اطلاق شعور کے صرف اس حصے پر ہوگا جس میں مرکز واقع ہے۔ اس سے باہر کا علاقہ تحت شعور کا ہے۔ لیکن اس تقسیم کے ساتھ ہی مشکلات بھی رونما ہونی شروع ہوتی ہیں۔ ہم یہ باور کرنے کے وجوہ معلوم کر چکے ہیں، کہ میدان شعور میں کے احضارات کی شدت یا وضاحت کچھ تو اس چیز پر موقوف ہوتی ہے جس کو ہم ذاتی، یا اطلاقی شدت کہ سکتے ہیں، اور کچھ اس توجہ پر، جو اس کی طرف کی جاتی، لیکن ہمارا یہ بیان تحت شعور میں کے احضارات پر صادق نہیں آتا۔ تحت احضارات[۵۲] (تحت شعور کے احضارات کے لئے یہ اصطلاح شاید موزوں ہوگی) کی طرف فرداً فرداً اور انتخاباً توجہ نہیں کی جا سکتی، نہ ان کو خاص طور پر توجہ کے لئے منتخب کیا جا سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اکثر ماہرین نفسیات کا خیال ہے، کہ نہ صرف یہ کہ ان کو احضارات کہنا ہی نامناسب ہے، بلکہ یہ کہ ان کی کوئی نفسی ہستی ہی نہیں لیکن یہ بہت انتہا پسندانہ خیال ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ اگر احضاری صورت سوائے اس میدان شعور کے کہیں اور نہیں ملتی، جو ایک حد، یا دہلیز، سے محدود ہے، تو پھر اس سے تسلسل کا وہ انقطاع مفہوم ہوتا ہے، جس کا ہم کو کسی اور جگہ تجربہ نہیں ہوتا، یہاں تک کہ میدان بصارت بھی، جس سے یہ استعارہ کیا گیا ہے، ایسا کوئی معین حاشیہ نہیں رکھتا۔ لہذا دہلیز کو ایک ہندسی خط فرض نہیں کیا جا سکتا، جس کے دونوں طرف شدتی عدم تسلسل ہے۔ اور تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ جہاں

---

۵۱ Ultra liminal

۵۲ Sub-presentations

یہ تنگ ترین بھی ہوتا ہے، مثلاً جہاں ہم کسی آواز کو سننے کے لئے ہمہ تن گوش ہوں، وہاں بھی اس میں محسوس عرض ضرور رہتا ہے۔ چنانچہ فشنر اور دیگر محققین کی نفسی طبیعیاتی تحقیقات نے اس کو پوری طرح ثابت کر دیا ہے۔ فرض کرو، کہ ہم ایک ایسی آواز کو بغور سن رہے ہیں، جو برابر ہلکی ہوتی جا رہی ہے، یہاں تک کہ ہم اس کو سن ہی نہیں سکتے۔ پھر ہم اس آواز کو اس حالت میں سنتے ہیں، جب اس کی شدت برابر بڑھتی جا رہی ہے، یہاں تک کہ یہ سامع خراش ہو جاتی ہے۔ بالعموم پایا یہ گیا ہے، کہ پہلی صورت میں اس کی شدت، دوسری صورت میں اس کی شدت سے کم ہوتی ہے، اور دونوں صورتوں میں واضح طور پر موجود، اور واضح طور پر غائب ہونے کے درمیان شبہ کا ایک حاشیہ ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ احضار ٹمٹماتا ہے۔ کبھی تو یہ نمودار ہوتا ہے، اور کبھی غائب ہو جاتا ہے۔ پھر احساسات، مثلاً وزن، چمک، حرارت وغیرہ کے فرق کے مقابلہ کرنے میں ہو سکتا ہے، کہ الف اور ب، اور ب اور ج کے فرق کو تو معلوم نہ کر سکیں، لیکن الف اور ج کا فرق بالکل واضح ہے۔ اس طرح ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ احساسات کے درمیان ان حالتوں میں بھی فرق ہوتا ہے، جہاں نام نہاد "احساس فرق" نہیں پایا ہوتا[1]۔ لیکن اگر اس قدر تسلسل ہی مسلم ہو جائے، تو پھر ہم اس سے زائد تسلسل کو تسلیم کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتے۔ اگر احضارات کے فرق میدان شعور کے اندر، لیکن "دہلیز فرق" کی آخری حد سے پرے، موجود ہوتے ہیں، تو پھر دہلیز شعور سے پرے کسی احضار کے وجود سے ہمارا انکار قرین صحت نہیں ہو سکتا۔ آخری قابل غور بات یہ ہے، کہ چونکہ میدان شعور توجہ کی مقدار اور تقسیم کی وجہ سے بہت زیادہ، اور اکثر اچانک متغیر ہو جاتا ہے، لہٰذا جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ہم کو یا تو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ اس قسم کے تحت شعوری احضارات کا وجود ہے، یا یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ واضح طور پر متفرق، یعنی معین شدت رکھنے والے، احضارات میدان کے تغیرات کے ساتھ وجود میں داخل، یا اس سے خارج ہو

---

[1] اس حالت میں کہا جاتا ہے، کہ یہ فرق "دہلیز فرق" سے پرے ہے۔ (مصنف)

ہو جاتے ہیں، براہِ راست مُتعیّن کرنا تو بداہتہً ناممکن ہے، کہ ایسا ہوتا بھی ہے، کہ نہیں۔ لیکن اگر ایسا ہوتا ہے، تو بجائے اس کے ایک احضار کی شدت معروضی اور موضوعی دو سمتوں سے متعین ہو، توجہ کا محض نتیجہ بن جاتی ہے۔ غیر ارادی توجہ، جس کو ہم نے ابتدائی فرض کی ہے، بالکل غائب ہو جائیگی۔ ایک سوتا ہوا شخص خود اپنی حرکات سے جاگ سکتا ہے، لیکن اس کو جگانا ناممکن ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ تحت شعور کا قیاس زیادہ تر سوائے اس کے اور کچھ نہیں، کہ قانونِ تسلسل کا اطلاق واقعاتِ احضار پر کیا گیا ہے۔ نفسیات میں اس کا تعارف فی الواقع لائبنتز نے کرایا، جس نے پہلی مرتبہ اس قانون کو مدون کیا۔ اس کے قبول کئے جانے کے راستے میں جس قدر مشکلات پیش آتی ہیں، ان میں سے آدھی ناقص اصطلاحات کا نتیجہ ہیں۔ (لائبنتز شعور کو تمام حیاتِ نفسی کا ہم وسعت نہ سمجھتا تھا، اس کے نزدیک شعور حیاتِ نفسی کے مخصوص اعلیٰ پہلوؤں کا ہم معنی تھا، لیکن آج کل میلان اس طرف ہے، کہ شعور ہی کو ارتقا کے تمام مدارج، اور احضار کے تمام طبقوں پر حاوی بنایا جائے۔ اس طرح جس احضار کا شعور نہیں ہوتا، وہ اپنے آپ کو غیر حاضر احضار کے بالکل عیاں تضاد میں تحویل کر لیتا ہے، اور یہ تضاد لائبنتز کے "غیر مُدرک ادراک" میں درحقیقت شامل نہیں۔ اس کے علاوہ شعور کی فعلی صورت لازماً اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے، کہ بقول ہیملٹن ایک "غیر شعوری ذہنی تغیر" وہ ہوگا جس میں موضوعی فعلیت، جیسے شعور، تفکر، یا توجہ، کے مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے، کو مطلق دخل نہیں۔ لیکن جب کہا جاتا ہے کہ ایک سپاہی اکثر اپنے زخموں کا شعور نہیں رکھتا، یا یہ کہ ایک عالم کسی وقت علم کے اس ذخیرے کا شعور نہیں رکھتا، جو اس کے ذہن میں محفوظ ہے، تو

۱؎ اس قسم کی تفریق لائبنتز سے بہت قبل فلاطینوس نے کی، جس کی طرف لائبنتز بعض دفعہ اشارہ کرتا ہے (مصنف)

۲؎ ظاہر ہے کہ شرط یہ ہے، کہ ان دونوں کے درمیان تسلسل ہو اور لائبنتز کا بلاشبہ یہی خیال تھا (مصنف)

مفہوم یہ نہیں ہوتا۔ یہ کہنا تو کوئی بڑی بات نہیں، کہ ایک شخص اس چیز کا شعور نہیں رکھتا، جس کا احضار ہی نہیں ہوا لیکن یہ کہنا بڑی ہمت کا کام ہے کہ جس چیز کا احضار ہو رہا ہے، اس میں وہ شدت نہیں، جو توجہ کی تقسیم میں محسوس تغیر پیدا کر دے۔ ہو سکتا ہے، کہ تحت شعوری احضارات حیات اشاعرہ پر اثر آفرین ہوں، جس طرح دھوپ، یا کہر ایک قدرتی منظر پر اثر آفرین ہوا کرتے ہیں، اگرچہ ان احضارات میں وہ شدت یا انفرادی تعین موجود نہ ہو جو ان کو معین و مقرر صورت دے دے۔ اگر کوئی واقعات ایسے موجود نہ ہوں، جو ارتسامات کے مافوق دہلیزی احضار کے تخیل کے ضامن ہوں تب بھی اس کو وہبی طور پر جائز مانا جا سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ فرض کرنا کہ ان احضارات کے سوا اور کوئی احضارات موجود ہی نہیں، جو میدان شعور میں ہوتے ہیں، اتنا ہی قیاسی اور احتمالی ہے، جس قدر یہ فرض کرنا، کہ سوائے اس بصارت، یا سماعت، کے اور کوئی بصارت، یا سماعت، موجود ہی نہیں، جس میں انسانی آنکھ، یا کان، نے کام کیا ہو نفسی تکبیر، یا تصغیر، طبعی تکبیر، یا تصغیر سے زیادہ لغو نہیں، اگرچہ ان میں سے کوئی بھی تا حد ممکن نہیں۔ ہم علی الاطلاق کوئی ایسی حد تک مقرر نہیں کر سکتے، جہاں تحت شعور غیر شعور ہو جائے۔ احتمال اس افتراض کے خلاف ہے، کہ گہری نیند ہم کو اس حد سے پرے لے جاتی ہے، اور لا ٹسٹنز کا یہ خیال صحیح ہو سکتا ہے، کہ موت بھی یہ کام نہیں کر سکتی۔ تاہم یہ تمام بحث تجربی نفسیات سے بہت زیادہ تعلق نہیں رکھتی۔ لیکن اس سے واضح ہو جاتا ہے، کہ ہمارے سلسلہ کے متمیز تفرقات کے پرے ایسے امکانی تفرقات ممکن ہوتے ہیں، جو میدان شعور کی "دھندلی" عقبی زمین بناتے ہیں۔ اور ہم بلا تامل فرض کر سکتے ہیں، کہ تجربہ کی ابتدا سے جس قدر قریب ہم ہوتے جاتے ہیں، اسی قدر زیادہ غلبہ اس عقبی زمین کا ہوتا جاتا ہے، اور اسی قدر کم احتمال اس عقبی زمین میں میدان شعور، اور تجربہ میں مرکز شعور، ہونے کا ہوتا ہے۔

تحتِ شعور: (ب) تصورات کا

(۷) ارتسامات کے مقابلے میں تصورات کا تحت شعوری احضار اور بھی زیادہ پریشان کن، لیکن اہم مسئلہ ہے، جو خاص توجہ کا محتاج ہے۔ جس طرح ہم احساسی دہلیز کی طرف توجہ کر کے ایک مترقب ارتسام کا انتظار کر سکتے ہیں، اسی طرح ہم "حافظی تمثال[۱]" کے نمودار ہونے کا بھی انتظار کر سکتے ہیں۔ پھر دہلیز ایک صحیح حد ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مختلف عمق کا رقبہ ثابت ہوتی ہے۔ ہم ایک بات یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو پہلے تو یہ متزلزل ہوتی ہے، کبھی تو یہ ہماری زبان کی نوک پر ہوتی ہے، اور کبھی بالکل غائب ہو جاتی ہے اور پھر شاید ایک لمحہ بعد ہی یہ صاف اور واضح شعور میں آجاتی ہے۔ جب ہم سے کسی شخص کا نام دریافت کیا جاتا ہے، تو بعض اوقات ہم جواب دیتے ہیں، کہ "میں بتا تو نہیں سکتا، لیکن اگر کوئی اور شخص وہ نام لے تو پہچان ضرور سکتا ہوں"۔ یعنی یہ، کہ ہم کو یقین ہوتا ہے، کہ ہم "شناخت" کر سکتے ہیں[۲] لیکن اس کا "احیا" نہیں کر سکتے۔ اور بعض اوقات ہم کو یقین ہوتا ہے، کہ ہم شناخت بھی نہیں کر سکتے۔ لیکن پھر بھی اگر ہم اس شخص سے قدیم ماحول میں ملیں، اور اس کی آواز سنیں، تو ممکن ہے، کہ اس کا نام یاد آجائے۔ ایک نقصان عظیم کی حسرت ناک یاد ممکن ہے، کہ مدت العمر باقی رہے۔ اسی طرح ایک ڈراونے خواب کا تمام منظر تمام دن ہم کو بھوت کی طرح چمٹا رہ سکتا ہے یا اس کا کوئی دہشت ناک واقعہ ذہن سے محو ہو کر عالم خواب میں دوبارہ زندہ ہو سکتا ہے۔ جس طرح

---

[۱] Memory images [۲] ھربارٹ اور فشنر تحت شعوری احضارات کو دہلیز سے نیچے کہتے ہیں۔ اس کے بجائے ہم نے تحت شعوری ارتسامات کو اس سے پرے کہا ہے! اولی اور ثانوی احضارات کی دونوں صورتوں میں جو اہم فرق ہیں، ان کا لحاظ کرتے ہوئے فوق دہلیز ارتسامات کو تحت دہلیزی تصورات سے ممیز کرنا بہتر اور جائز ہوگا (مصنف)

ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے اسی طرح عالم شباب کی سطح بینی اور شتاب کاری کا مقابلہ ہم عالم ضعیفی کی دور رس ژرف نگاہی اور پختہ کاری سے کرتے ہیں، جو عمر کا تقاضا ہوتی ہے۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ "کھڑا پانی بہت گہرا ہوتا ہے" تحت شعوری تجربے کی بڑی مقدار کی وجہ سے میدان شعور مختلف ہوجاتا ہے، اور یہی تحت شعوری تجربہ اس میدان شعور کی بنا ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ اس کو بہت اہم تعلقات ہوتے ہیں۔ اس عمر میں امید و بیم کی جڑیں کٹ جاتی ہیں اور سریع الحسی کم ہوجاتی ہے لیکن فراست، یا بہ الفاظ دیگر، "حاضر دماغی" زیادہ ہوجاتی ہے۔

تاہم کہا جا سکتا ہے، کہ یہ یقیناً خارج از قیاس ہے، کہ یہ زمانۂ حیات کے تمام سوانح وحوادث، اور راسخون فی العلم کے تمام اجزا منفرداً موجود ہیں، اور ان کا احضار معاً اسی صورت، اور ترتیب، میں ہوتا ہو جس صورت، اور ترتیب، میں کہ پہلے پہل یہ تجربہ میں آئے تھے، یا اکتساب کئے گئے تھے۔ لیکن ہمارا یہ مفہوم نہیں۔ ارتسامات اور تصورات میں ایک فرق یہ ہے، کہ تصورات میں ہمیشہ ایک خاص عمومیت پائی جاتی ہے۔ ایک ہی تمثال بہت سے مواقع اور تعلقات میں مستعمل ہوسکتی ہے، جس طرح ایک ہی حرف بہت سے الفاظ، اور ایک ہی لفظ بہت سے فقروں، میں استعمال ہوسکتا ہے۔ ہم کسی زبان کی ادبیات کو اس کے ذخیرہ الفاظ سے نہیں ناپ سکتے، نہ ہم اس کو اپنے ان "روحانی، خزائن" کی وسعت کے مساوی کہہ سکتے ہیں، جو گویا نفسی آلہ کے ساتھ ساتھ یکے بعد دیگرے منکشف ہوتے ہیں، اور اسی نفسی آلہ میں وہ تحت شعوری طور پر ملفوف ہوتے ہیں[1]۔ مدرسہ کا کونسا لڑکا ایسا ہے جس نے فارسی پڑھی ہو،

[1] تصورات کے لف (Involution) اور نشر (Evolution) کا یہ عقیدہ اسپنسر کا عطیہ ہے۔ ہربارٹ نے اپنی نفسیاتی سکونیات وحرکیات میں نہایت قیاسی و عقلی طور پر اس کی توضیح کی کوشش کی۔ لیکن ہر انتہا پسندانہ عقیدہ کے حشر کی طرح اس کا حشر بھی یہ ہوا کہ متاخرین ماہر نفسیات نے اس کی طرف سے بالکل روگردانی کی لیکن آجکل ایک نئے ردعمل کی علامات ظاہر ہورہی ہیں اور آگے چل کر ہم کو اس عقیدہ کی وسعت اور اس کی اہمیت کی شہادت ملے گی۔ پروفیسر سٹاؤٹ نے جو تفریق "ضمنی" اور "صریحی" فہم (Apprehension) میں بیان کی ہے، وہ اس کی مثال ہوسکتی ہے۔ دیکھو انالٹک سائیکالوجی

اور سعدی کی گلستاں سے واقف نہ ہو۔ جب تک کہ وہ اپنے اس علم پر غور
نہیں کرتا، اس وقت تک تو یہ تحت شعوری طور پر اس کے ذہن میں محفوظ
رہتا ہے، اور اس صورت میں یہ متن کے مقابلے میں فرہنگ سے زیادہ
مشابہت رکھتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ متن ایسی فرہنگ سے مستخرج ہو سکتا
ہے۔ متن میں تو لفظ "حکیم" ہزار مرتبہ آتا ہے لیکن فرہنگ میں صرف ایک
مرتبہ بطور عنوان کے۔ اب ذرا اس کے سامنے "طائفۂ دزدان عرب" کا
ذکر کر کے دیکھو۔ وہ فوراً تمام حکایت پوری کر دیتا ہے۔ اسی طرح "سرہنگ زادہ
را دیدم" کے الفاظ سن کر وہ یہ تمامی حکایت تمام و کمال دہرا دیتا ہے۔
لیکن اس سے کہو کہ باب اول کی پانچویں حکایت سنائیے، تو وہ منہ تکنے
لگتا ہے حالانکہ غبی سے غبی لڑکا بھی کتاب کھول کر اس کو پڑھ سکتا ہے۔
اب اگر اس حکایت کے الفاظ بتا دو، تو وہ تمام حکایت سنا دیگا، اور غبی
لڑکا منہ تکتا رہ جائے گا۔ لہذا یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ تمام وہ تجربات جو
فوراً ہماری توجہ میں آگئے اب بھی تفصیل وار اس جگہ موجود ہیں، جس کو ہم
بعض اوقات "تمثلی مشین"[1] کہتے ہیں۔ اس کا صحیح احیا اگرچہ متعاقب یعنی ایک
صف کی صورت میں ہوتا ہے، تاہم تمام کا تمام انتظام (جس کو ہربارٹ
نے "ادراکی مقدار" کہا ہے) جس میں بہت سے تصورات شامل ہوتے ہیں،
ایک ساتھ دہلیز کی طرف آ سکتا ہے۔ چنانچہ ایک طالب علم عربی ادب کی
کوئی کتاب پڑھنے کے بعد تاریخ کی کتاب شروع کرتا ہے، تو طارق، جو عربی
ادب کی کتاب میں "کوٹنے والا" کے معنی رکھتا تھا، اب اس کے ذہن کر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ جلد اول صفحہ ۹۵ و مابعد نیز کتاب ہذا باب دوازدہم نمبر ۲۔ (مصنف)

[1] Ideational mechanism یا "Apparception-mass" ہیوم اس قسم کے
تحت شعوری تصورات سے واقف تھا۔ تجربہ کی بحث کے ضمن میں وہ کہتا ہے "لفظ چونکہ ان تمام افراد کے تصور
کا احیا نہیں کر سکتا، لہذا یہ صرف روح کی طرف اشارہ کرتا ہے ..... اور اس رسم کا احیا کرتا ہے، جس کو ہم نے
ان افراد کے احیاء سے اکتساب کیا ہے۔ درحقیقت اور فی الواقع یہ ذہن میں ہوتے ہیں لیکن ان کا وجود
بالقوۃ ہوتا ہے، ہم تخیل میں بھی ہم ان سب کو باہر نہیں نکال لاتے، بلکہ ہم ان میں سے کسی ایک کا معائنہ
کرنے کے لیے اپنے آپ کو تیار رکھتے ہیں، کہ ہمارے مقاصد یا ہماری ضروریات کے تحت اس معائنہ کا محرک بن سکتی ہیں۔ (مصنف)

فاتح اندلس کی طرف لے جاتا ہے۔ پھر صبح کے وقت جب ہم اخبار پڑھنا شروع کرتے ہیں، اور پہلے بیرونی ممالک کی خبریں پڑھتے ہیں، پھر منڈی کی حالت کا مطالعہ کرتے ہیں، اور اس کے بعد خود اپنے ملک کے واقعات و حوادث کو معلوم کرتے ہیں، تب بھی ہماری توجہ میں اسی طرح کا اچانک انتقال ہوتا ہے۔ ان سے بھی زیادہ دور اور مدھم لیکن چھپے ہوئے، ہماری جذبی فضا کے غیر متعین اجزا ترکیبی ہوتے ہیں۔ جب توجہ ڈھیلی پڑ جاتی ہے، تو یہ سامنے آجاتے ہیں، اور کم و بیش محسوس امید و بیم کا مرکز بن جاتے ہیں۔

تحت شعوری تمثالات مختلف صورتوں میں مکشوف ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے جس صورت میں کہ یہ ملفوف ہوتی ہیں، اس کو "نفسی" یا زیادہ صحت کے ساتھ، "اضطراری میلانات" کہا جاتا ہے۔ "میلان" جب انگریزی لفظ (Disposition) کا ترجمہ ہے، اس کے لغوی معنی اولی طور پر "ترتیب" کے ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اشیا مرتبہ ہمیشہ واقعی ہوتی ہیں۔ اب متعدد میلانات بالقوۃ میں سے کون کون سے میلانات بالفعل بنتے ہیں، اس کا انحصار حالات پر ہوگا لیکن، جیسا کہ لائبنتز عرصہ ہوا کہہ گیا ہے کہ "حقیقی طاقت غیر الحصول ہوتی ہے" ایک قوۃ کے تحقق کے لئے، بعض اوقات تو ہم کو ایک شرط داخل کرنی پڑتی ہے، اور بعض اوقات خارج۔ ایک سست گھوڑے کو چلانے کے لئے ایڑ لگانے کی ضرورت پڑتی ہے، اور مچلتے ہوئے گھوڑے کو قابو میں لانے کے لئے باگیں کھینچنے کی۔ اب ہم فرض یہ کرتے ہیں، کہ اضطراری میلانات ہمیشہ موخر الذکر قسم کے ہوتے ہیں۔ بقول لائبنتز، "رجحانات و افعال ہمیشہ کار فرما رہتے ہیں"۔ یہ میلانات کم و بیش مختلف اعمال یا وظائف ہوتے ہیں، اور یہ امتناع اس تعلق سے متعین ہوتا ہے، جو ان اعمال یا وظائف اور دیگر نفسیاتی اعمال یا وظائف میں ہوتا ہے[1]۔ اس قسم کے اضطراری تعاملات کی تحلیل و تخلیق کی طرف

[1] یہی وہ صداقت ہے، جو هربارٹ کی نفسیاتی حرکیات کی تہہ میں موجود ہے، اور اس حرکیات کی طرف هیوم پہلے ہی اشارہ کر چکا ہے (مصنف)

ہم کچھ دیر بعد توجہ کریں گے۔ اس وقت شاید اس بات کی توجیہ ہو سکے، کہ جو چیز صریحی شعور میں متعاقباً منکشف ہوتی ہے، وہ ان اجتماعات کی صورت میں کیوں آہستہ آہستہ ملفوف ہو جاتی ہے، جن کو ھربارٹ نے "ادراکی مقادیر" کہا ہے اور جن میں زمان و مکان کی طرف کوئی مخصوص اشارہ نہیں ہوتا، حالانکہ یہی اشارہ حافظے کے لئے ضروری ہے۔ اس وقت سے قبل ہم یہی کہیں گے، کہ مذکورہ بالا شہادت (جو اگرچہ بلاشبہ بالواسطہ ہے، تاہم اسی قدر قطعی الدلالت بھی ہے) اور اس انتہائی عقیدے کے راستے میں تمام رکاوٹیں، کہ شعور کی دہلیز سے پرے اس کے نیچے، کوئی احضاری چیز نہیں، اس قیاس تحت شعور کو جائز ثابت کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ہی اصول تسلسل، جو حقیقت کی ہر تحقیق میں اساسی اہمیت رکھتا ہے تحت شعور کی فرضی حد و بندی میں مانع آتا ہے۔

اکثر ماہرین نفسیات نے تحت شعوری حفظ کی توجیہ عادت کی بناء پر کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ خود عادت حفظ پر مبنی ہے اور میلان کے تقریباً ہم معنی ہے[1]۔ اگرچہ یہ سب بالکل بدیہی ہے، پھر بھی اس کو ان لوگوں نے نظرانداز کیا ہے، جو "قوائی نفسیات" کی مفروضہ توجیہات کے نقائص کی پردہ دری کرنے، اور اس کی تردید، میں مولیئر[2] کے اقوال نقل کرنے کے شائق ہیں۔ چنانچہ جے، ایس، مل کہتا ہے: "میں کرسی پر بیٹھ کر بھی کمرے میں چلنے کی طاقت رکھتا ہوں، لیکن ہم اس طاقت کو چلنے کا مخفی فعل نہ کہیں گے"۔ لیکن اگر مل کی دونوں ٹانگیں کاٹ دی جائیں، یا اس پر فالج کا حملہ ہو جائے، یا اگر وہ کرسی پر بیٹھے ہونے کی بجائے پنگھوڑے میں لیٹا ہو، تو پھر اس کو طاقت بھی نہ کہیں گے۔ ہم کو

---

[1] چنانچہ لاک کہتا ہے: "انسان میں کسی کام کو کرنے کی طاقت، یا قابلیت، وہ تصور ہے، جس کو ہم عادت کہتے ہیں، شرط صرف یہ ہے کہ یہ طاقت، یا قابلیت، بالتواتر کرنے سے حاصل ہوئی ہو، جب یہ طاقت یا قابلیت ہر موقع پر پیش پیش اور تیار رہے تو ہم اس کو میلان کہتے ہیں (مصنف)

[2] (Moliere)

صرف اس حالت کے نفسیاتی بیان کی ضرورت ہے جس میں یہ طاقت مشق سے حاصل ہو چکی ہے اور محفوظ ہے۔ بہرکیف اس وقت واقعہ یہ ہے، کہ مل کرسی پر خاموش بیٹھا ہے، نہ وہ چل رہا ہے نہ ناچ رہا ہے۔ لیکن فرض کرو، کہ اسی حالت میں اس کی بیوی کوئی خوشخبری لاتی ہے اور اپنی خوشی کے اظہار کے لئے اس سے ناچنے کو کہتی ہے۔ یہ سنتے ہی ناچنے کی تمام حرکات، تصورات کی صورت میں، دہلیز شعور سے اوپر نمودار ہو جاتی ہیں، اور کم مستقل مزاج اشخاص میں ممکن ہے کہ یہ حرکات واقعی پیدا ہو جائیں۔ مختصر یہ، کہ اس طرح وہ مانوس حالت پیدا ہوتی ہے جس کو ماہرین نفسیات "تصوری حرکی حرکات" کہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ہو سکتا ہے، کہ ہم کو حرکت کے "تصور" کا شعور ہو جائے، لیکن وہ حرکت فی الواقع صادر نہ ہو لیکن یہ شعور اس طرح کا ہوتا ہے کہ جس قدر شدید تصور ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ مائل یہ حرکت میں منتقل ہونے کی طرف ہوتا ہے، اور اکثر تو، یہ باوجود ہمارے ضبط کے، حرکت میں منتقل ہو ہی جاتا ہے۔ اب چونکہ اس شعوری احضار کے مقابلے میں کوئی نہ کوئی وظیفی فعلیت ہونی لازمی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اس کی اور بھی کم مقدار تحت شعوری احضار میں ممکن تصور نہ کریں؟

لیکن اگرچہ مل "چلنے کی طاقت" کا ذکر کر رہا ہے، تاہم اس کے ذہن میں کوئی وظیفی فعلیت نہ تھی۔ زمانہ حال کے بعض ماہرین نفسیات کی طرح مل بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا، کہ میلانات ساختی ہوتے ہیں، نہ وظیفی۔ اس کا خیال تھا، کہ واحد "مخصوص و واضح معنی، جو ان کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں" وہ یہ نہیں، کہ یہ تصورات کا دہلیزی احضار ہے، بلکہ یہ کہ "یہ اعصاب کا غیر شعوری تغیر ہے۔ لہٰذا صحیح معنوں میں یہ ان عضویاتی اعمال کے مقابل نہیں، جن کے ساتھ نفسیاتی مستلزمات ہوتے ہیں، بلکہ یہ ان طبعی (جسمانی) ساختوں کے مقابل ہیں، جن کے ساتھ بحیثیت طبعی ساختوں کے، کوئی مستلزمات نہیں ہوتے۔ مل کے مفہوم کو ووُنٹ نے اور تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ووُنٹ کہتا ہے، کہ احضارات جواہر نہیں، بلکہ وظائف ہیں۔

ان کے عضویاتی متقابل وظیفی ہیں۔ یعنی یہ عصبی مراکز کے مجموعات کی فعلیتیں ہیں۔ پھر اعضاء کا شعور، اور عصبی فعلیتوں کا خاتمہ، ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہاں تک وونٹ متلازم وظائف کو تسلیم کرتا ہے، اور اس حد تک ہم اس کے ساتھ متفق ہیں لیکن یہ خیال رہے، کہ ہم شعور میں تحت شعور کے تمام درجوں کو شامل سمجھ رہے ہیں، اور غیر شعور، یا شعور کا کلی فقدان، اس میں داخل نہیں۔ لیکن آگے بڑھ کر وونٹ کہتا ہے، کہ عصبی فعلیت عصبی ساخت میں ایک کسراتی تغیر اپنے پیچھے چھوڑ جاتی ہے۔ یہ تغیر مشق سے اور زیادہ مستقل ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ سے اسی فعلیت کے اعادہ میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں وونٹ اس چیز کے ساختی پہلو کو تسلیم کرتا ہے، جس کو ہم نے شکل پذیری کہا ہے۔ یہاں پھر ہم اس سے اس بات میں متفق ہیں، کہ جہاں نفسی شکل پذیری ہوتی ہے، وہاں عصبی شکل پذیری بھی ہوتی ہے۔ لیکن وونٹ ایک بدیہی اور بہت اہم بات نظر انداز کر گیا یعنی یہ کہ شکل پذیری حیات اور وظیفہ و فعل پر دلالت کرتی ہے۔ لہذا اگر ایک معلومہ وظیفی فعلیت بالکل ختم ہو جاتی ہے، تو یہ وہ ساختی شکل پذیری اپنے پیچھے نہیں چھوڑتی، جو بذات خود باقی رہتی ہے۔ اس کے برخلاف جب یہ فعل بالکل رک جاتا ہے، تو کسراتی ساخت میں اس کے اعادے میں آسانی پیدا کرنے کی "طاقت" بھی باقی رہتی ہے۔ ساخت کی بناء پر فعل کی توجیہ کرنے کی طبیعیاتی کوشش اگرچہ لکریشس[1] کے وقت سے ہو رہی ہے، تاہم یہاں پہونچ کر یہ ہمیشہ ناکام ثابت ہوئی ہے، اور وونٹ بھی یقیناً اس کا حامی نہ تھا۔ حیاتیات ان دونوں کو علیحدہ سمجھتی ہے لیکن اتنا یقینی ہے، کہ وظیفی فعلیت ہی اس کا تشکیلی اصول ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ساخت (جس سے مراد کسراتی صورت ہے) کو شرف اولیت بخشنا مادیت کے

---

[1] Lucretius

اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ہوگا، کہ حیات اور ذہن ایک جامد مواد سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس کو کانٹ نے "مشتبہ تولید" کہا ہے۔

پھر یہ کہ نفسی عنصر سے جان چھڑانا، کہ ذرات کا ایک طبیعی مجموعہ اس میلان کو پیدا کرتا ہے، ایک استعارہ سے گمراہ ہونا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہو جائے گا، کہ جامد مادہ جاندار ذہن کی نقل کر سکتا ہے۔ بقول وونٹ اگر نائٹرک کلورائڈ[۵۲] کو ذرا چھیڑا جائے تو اس میں بھڑک اٹھنے کا میلان نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے اگر ایک تند مزاج اور مغلوب الغضب شخص کو ذرا سی اشتعال دلائی جائے، تو وہ چراغ پا ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ نائٹرک کلورائڈ کے بھڑک اٹھنے سے کوئی شکل پذیری اس طرح کی پیدا نہیں ہوتی، جس سے اس کا اعادہ آسان ہو جائے۔ لیکن ذی حیات اشیا میں مشق کے بعد یہ شکل پذیری پیدا ہو جاتی ہے۔

سب سے آخری بات یہ ہے، کہ وونٹ اپنے اس عقیدہ میں حقیقت سے آگے بڑھ گیا ہے، کہ ہم کسی نہ کسی دن ایک شخص کے "طبیعی میلان" کی نوعیت سے واقف ہو سکتے ہیں، لیکن اس کا نفسی میلان (جس کو وونٹ تسلیم کرتا ہے) کسی وقت بھی ہمارے علم میں نہیں آسکتا، اس وجہ سے، کہ وہاں شعور باطنی تجربہ کی بھی حد ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ نفسی میلان کے وجود کی کوئی بلا واسطہ شہادت موجود نہیں۔ یہ تو خود تحت شعور کی نوعیت ہی سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ یقیناً فرض نہیں کیا جا سکتا، کہ بلا واسطہ وقفیت، یا واضح و ممیز احضار، کی شہادت ہی کسی چیز کے وجود کی شہادت ہے۔ یہاں یہ کہنا اقتراح المسئول[۵۳] کے مغالطہ کا ارتکاب کرنا ہوگا۔ صریح اور خفی، منشور و ملفوف، احضار کا جو فرق ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، وہ یہاں بالکلیہ نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وونٹ نے بالکل سچ کہا ہے، کہ

---

۵۲ Nitric chloride

۵۳ Begging the Question

احضارات جواہر یا ذرات نہیں، لیکن اس وجہ سے ہم ایک احضاری کل کے تسلسل کو کسی صورت میں ترک نہیں کر سکتے۔ لہ

مختصر یہ، کہ یہ مسلم ہی سمجھنا چاہیے کہ جہاں نفسی عمل ہوتا ہے وہاں عصبی عمل بھی ہوتا ہے اس حد تک ان دونوں میں انقطاع کو فرض کرنا بالکل غیر معقول ہوگا۔ پھر آج کل بالعموم یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے، کہ عصبی عمل نفسی عمل کی صورت میں مستحیل نہیں ہو سکتا، جیسا کہ سپنسر، لوئس، اور دیگر متقدمین قائلین مادیت کا خیال تھا، یعنی یہ کہ طبیعی میلانات کو نفسی میلانات سے قبل رکھنے کی کوشش پر تین مہلک اعتراضات ہوتے ہیں:- (۱) یہ اس بالواسطہ شہادت کو نظر انداز کرتی ہے جو تحت شعوری احضارات کی تائید میں ہے، اور اصول تسلسل کے خلاف ہے (۲) یہ شکل پذیری کو نہ صرف حیاتیاتی، بلکہ نفسیاتی، واقعہ کی حیثیت سے ضمناً برطرف رکھتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایک نفسی طبیعیاتی (یا طبیعیاتی نفسی کہنا شاید بہتر ہوگا) نظریے کا منطقی نتیجہ ہے، جو طبیعی پہلو سے ابتدا کرتا ہے، اور ذہن کو مادہ کو مابعدی مظہر اور لاحقہ سمجھتا ہے۔

(۳) اس نظریے کے مطابق یہ ارادی توجہ میں تصورات کی جماعت بندی کی طرف قدم بڑھانے کی اتنی ہی قابلیت سمجھتی ہے، جتنی کہ غیر ارادی توجہ میں اصلی ارتسامات کو وصول کرنے کی طرف پیش کرنے کی ہوتی ہے خیال یہ ہے، کہ جس طرح ایک کی صرف طبعی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اسی طرح دوسری کی بھی طبیعی توجیہ ممکن ہے۔ اس طرح طبیعیاتی نفسی نظریہ صرف احضارات کے لئے مناسب ہو سکتا ہے، اور یہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ واقعات کے بالکل خلاف ہے۔ اگر نام نہاد "تعامل احضارات" کبھی بھی ارادی توجہ سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، تو محض اور صرف عضویات سے اس کی توجیہ بھی نہیں ہو سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو میلانات اس تعامل کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کی توجیہ بھی خالص عضویات سے ناممکن ہے۔

لہ اس میں شبہ نہیں، کہ بعض عصبی اعمال مثلاً نظام اشتراکی کے، ایسے ہوتے ہیں جو بالعموم حیات شاعرہ پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن ان کا یہ اثر احساسیت عامہ کی نوعیت کی تعیین کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہاں ہم کو ان اعمال سے بحث نہیں (مصنف)

لہ Physicopsychical

باب پنجم

احساس اور حرکت

احساس کی تعریف

(۱) عضویات احساسات کو طبیعی ہیجات کا نتیجہ کہتی ہے۔ لیکن تجربہ کے متعلق جو نظریہ کہ ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم اس بیان کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں۔ بین کی مندرجۂ ذیل تعریف اس عقیدے کے نمونہ کے طور پر پیش کیجا سکتی ہے: "حقیقی معنوں میں احساسات سے ہماری مراد وہ ذہنی ارتسامات ہیجات، یا احوال شعور ہیں، جو جسم کے کسی حصہ پر خارجی اشیاء کے عمل کے بعد ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے اس حصہ جسم کو ذہنی حس کہا جاتا ہے[ا]"۔ یہ سچ ہے، کہ جس چیز کو ماہر نفسیات احساسیت[۲] کہتا ہے اس کے ساتھ لازمی کے طور پر وہ چیز ہوتی ہے جس کو ماہر عضویات احساسیت کہتا ہے، یا جس کو محتاط ماہرین عضویات قابلیت تہیج[۳] کہتے ہیں۔ اور یہ بھی سچ ہے، کہ اس قابلیت تہیج سے قبل ہمیشہ ایک طبیعی عمل ہوتا ہے۔ جس کو تحریک[۴] کہتے ہیں لیکن ان بیانات کے معکوسات لازماً صحیح نہیں ہوتے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ تحریک ہو لیکن قابلیت تہیج نہ ہو، یا قابلیت تہیج ہو،

[ا] اپنی چھوٹی تصنیف "ذہنی اور اخلاقی سائنس" میں بین نے بجائے یہ کہنے کے، کہ "خارجی اشیا کے عمل کے بعد..." یہ کہا ہے کہ "خارجی اشیا کی وجہ سے"

[۲] Sensibility

[۳] Irritability

[۴] Stimulation

لیکن کوئی مستلزم احساس نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہ تینوں اعمال یقیناً ایک دوسرے سے الگ ہیں، اور یہ بھی یقینی ہے، کہ ان میں سے صرف آخری عمل بلاواسطہ تجربے میں داخل ہوتا ہے۔ باوصف اس کے کہا جاتا ہے، کہ ہم کیوں نہ اس رابطہ کو تسلیم کریں، جو فی الواقع موجود ہوتا ہے، کیونکہ اس کے بغیر احساس بالضرورت ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے؟ جواب یہ ہے، کہ اول تو وہ "نفسی طبیعیاتی" رابطہ نفسیاتی توجیہ کے ہم معنی نہیں۔ اس سے نفسیات کو (یہ تحلیلی ہو یا تخلیقی) براہ راست کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ دوسری بات یہ ہے، کہ جس نفسیاتی واقعہ کو احساس کہتے ہیں، اس کی تعیین دراصل علیحدہ ہوتی ہے، اور ہونی چاہئے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، عضویاتی "حالت عصبی" یا "ہیج" کے ساتھ بالضرورت کوئی "نفسی حالت" یا احساس نہیں ہوتا، اور اگر اس پر صحیح معنوں میں غور کیا جائے، تو اس سے موخرالذکر کی طرف اشارہ بھی نہیں ہوتا۔ آخری بات یہ ہے، کہ احساس کی یہ نفسیاتی قابلیت توجیہ بہت اہم ہے۔ یہ اس چیز کے مقابل ہے، جس کو ہم ابتدائی معنوں میں حقیقت کہتے ہیں۔ نفسی طبیعیات کا ماہر احساس کی توجیہ میں، نادانستہ طور پر اس حقیقت کو پیچھے چھوڑتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ دراصل فردی تجربے سے تعلق رکھتی ہے، اور طبیعی نقطۂ نظر اختیار کرنے میں وہ اس سے متجاوز ہو جاتا ہے۔

تاہم اس طریقے کی جو غلطی یہاں منکشف ہوتی ہے، وہ شاید ناگزیر تھی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اوروں کے آلات حس کے واقعے، اور ان واقعات کے طبعی محرکات، اس وقت سے بہت قبل مشاہدے میں داخل ہو چکے تھے، جب فکر میں اس قدر ترقی نہ ہوئی تھی، کہ نفسیاتی تحلیل ممکن ہوتی یعنی یہ کہ نفسی طبیعیاتی نقطۂ نظر خالصتہً نفسیاتی نقطہ سے پہلے حاصل ہو چکا تھا۔ اس وجہ سے جو تعصب پیدا ہوا، وہ اب روبزوال ہے۔ طبیعی اعمال، مثلاً ایتھر، یا ہوائی ارتعاشات،

لہ یہ بات "مابعد ہی منظر" کی جدید اصطلاح سے بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ اس اصطلاح کو آج کل ان ہما مواقع کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے (مصنف)

اور عصبی، یا مخی، ہیجانات، کا سلسلہ، جو پہلے عضویہ سے باہر، اور پھر اندر واقع ہوتا ہے، نقطۂ آغاز تھا۔ اس کے بعد جو چیز کہ براہ راست، اور تنہا فرد کے تجربہ میں آتی ہے، اس کو غلطی سے موضوعی تغیر، ذہنی ارتسام، وغیرہ کہا گیا۔ دیمقراطیس کے وقت سے لے کر اس وقت تک یہ خام اور ان گھڑ استعارہ بغیر کسی تبدیلی کے مستعمل ہوتا چلا آ رہا ہے۔ انسان کے سر میں تمام دنیا مع اس کے سر کے، سما جاتی ہے۔ اس طرح کا تمام "دخول" بعد کے "خروج" کی کوئی بنا مہیا نہیں کرتا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ احساس کی توجیہ کی کوشش خود اپنے آپ سے بہت آگے بڑھ گئی ہے۔ خارجی معروض، یا شے، احساسات کی علت، اور اس وجہ سے ان سے علیحدہ، فرض کی گئی۔ لیکن آخرکار یہ معروض، یا شے، احساسات میں تحویل ہو گئی، اور یہ خیال پیدا ہوا کہ شے احساسات ہی کے تلازم کے ذریعہ (مل)، یا ادراکی ترکیب کی مدد سے (کانٹ) بنتی ہے۔ لیکن کوئی "ذہنی کیمیا" معروضی حقیقت کو، "حسیات" یا احساسی ارتسامات (نفسی طبیعیات کی تعریف کے مطابق) سے پیدا نہیں کر سکتی۔ الف کا تجربہ ب کے لئے حقیقی، اور بلاواسطہ طور پر معلوم نہیں ہوتا۔ یہ استنتاجی ہوتا ہے۔ اب اگر ب کے استنتاج کی بنا، جو ب کے لئے بلاواسطہ اور فوری ہی حقیقت ہے، الف کے بلاواسطہ تجربہ کی علت فرض کر لی جائے، تو الف کا تجربہ اور ب کا تجربہ ہم پایہ نہیں رہتے۔ پھر جب الف اسی طرح ب کے تجربہ پر غور کرتا ہے، تو کائنات کی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں! - (۱) بحیثیت اصلی اور خارجی، یعنی بحیثیت علت کے۔ اور (۲) ادراک کرنے والے کے سر میں ایک نقل، یعنی بحیثیت ممیز معلول کے۔ لیکن جب ب اپنے تجربے کی اس طرح تاویل کرتا ہے، جس طرح اس نے اس سے قبل الف کے تجربے کی کی تھی، تو ایک سا حقیقی کائنات معدوم ہوتی نظر آتی ہے۔ اس محتمل الضدین کی وجہ سے ہمارے زمانے کے فلاسفہ، جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، اپنی نفسیات میں نظر ثانی کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں۔ یہاں طریقے کا سوال

بہت ضروری ہے۔ اگر نفسی طبیعیاتی نقطۂ نظر زیادہ اہم ہے، تو نفسیات عضویات پر مبنی ہو جائے گی اور اس طرح احساس کا قدیم تخیل باقی رہے گا۔ لیکن اس صورت میں علمیات کے حشر کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے۔ اس کے برخلاف اگر نفسیات کا واحد کام یہ ہے، کہ فردی تجربہ (جیساکہ یہ تجربہ کرنے والے فرد کے لئے ہوتا ہے) کی تحلیل اور تحقیق کرے، تو نفسیاتی واقعات کو تمام طبیعی دلالتوں سے باحتیاط پاک و صاف کر لینا چاہئیے، اگرچہ ان واقعات کی تعیین کے لئے ہم اس صورت میں بھی عصبیاتی شہادت استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نفسی طبیعیاتی طریقہ ثانوی اہمیت رکھتا ہے، اور احساسی احضارات کی معروضی حقیقت ناقابل مواخذہ ہے۔

تجربے میں موضوع و معروض کی ثنویت احساس کو "احوال شعور" کہنے کے خلاف بھی صدائے احتجاج بلند کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اب چونکہ شعور موضوع کو ہوتا ہے، نہ کہ معروض کو، لہذا حالت شعور کی اصطلاح کا اشارہ موضوع ہی کی طرف ہوتا ہے، اور اس لئے یہ احساسات پر ناقابل اطلاق ہے، تاوقتیکہ ہم ان کو موضوعی تغیرات (یہ تاثری ہوں، یا فعلی) نہ سمجھیں۔ متقدم الذکر خیال، تو احساس کو حسیت کے ہم معنی کر دیتا ہے، جو، جیساکہ ہم پہلے بھی کہہ آئے ہیں، تسلیم نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ سچ ہے، کہ دیگر احضارات کی طرح احساس بھی اس موضوعی فعلیت پر دلالت کرتا ہے، جس کو ہم نے توجہ کہا ہے۔ لیکن یہ فعلیت کے تغیر، یا اس کی حالت، کے ہم معنی نہیں۔ یہ تو اس فعلیت کا معروض ہوتا ہے۔ اس تعلق کو جرمن میں تو (Vorstellen) (تعقل اوراک) (Vorstellung) (مدرک) کے فرق اور موجودہ حالت کے تعلق کو (Empfinden) (احساس) اور (Empfindung) (محسوس) کے فرق، سے واضح کرتے ہیں۔ اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ جرمن نفسیات زیادہ واضح ہو گئی ہے۔ عمل تصور (Conception) اور تصور (Concept) کا فرق قدیم انگریز مصنفین میں بھی پایا جاتا ہے لیکن سر ولیم ہیملٹن نے اس کو دوبارہ زندہ کیا۔ اسی نے ادراک اور مدرک کے فرق کی طرف بھی رہنمائی کی۔ اسی طرح اگر

"فعلِ احساس" اور "معروضِ محسوس" کے فرق کو واضح کرنے کے لیے بھی اصطلاحات وضع ہو جائیں، تو بہت فائدہ ہوگا۔ بہرحال اگر ہم اپنی موجودہ غیر اصطلاحی اصطلاحات پر قانع ہیں، تو احساسات سے وہ معروضی تغیرات مراد لینے چاہئیں، جو ہمارے نفسیاتی فرد پر سب سے پہلے واقع ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے لاک کی اصطلاح "ارتسام" بہت مناسب ہے۔ ان معنوں میں ہم احساسات کو بھی سادہ احضارات کہہ سکتے ہیں، اگرچہ ہمارے موجودہ احساسات کا بصورت احساسات، سادہ ہونا بہت مشتبہ ہے چنانچہ اکثر مفروضہ سادہ احساسات مرکب ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن اس مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے بہتر یہ ہے کہ ہم پہلے احساسات کی خصوصیات پر غور کرلیں۔

احساسات کی خصوصیات

(۲) ایک واحد احساس صرف معین کیفیت ہی نہیں رکھتا۔ یہ شدت، زمانیت[1] اور امتدادیت کے لحاظ سے کما بھی معین[2] ہوتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ کثرت خواص کسی نہ کسی طرح کی ترکیب پر براہ راست دلالت کرتی ہے۔ یہ بات تو بدیہی اور ناقابلِ انکار ہے کہ سادہ احساسات کی نفسیاتی، بلکہ محض نفسی[3]، تحلیل ممکن ہے، اور ان کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے، وہی تحلیل کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ تحلیل بہت سے احساسات کے باہم مقابلہ کو فرض کرتی ہے۔ تاہم جو ترکیب کہ اس تحلیل سے منکشف ہوتی ہے، اس کے مقابلے میں ایک احساس کے بلاواسطہ تجربے میں کوئی کثرت

---

[1] Protensiy

[2] یہ ایک بہت دلچسپ بات ہے کہ کانٹ بھی ان تینوں کو ان ہی معنوں میں استعمال کرتا ہے (مصنف)

[3] یہ تفریق بالعموم نظر انداز کر دی جاتی ہے، لیکن یہ بہت اہم ہے۔ نفسیاتی تحلیل سے ہماری مراد وہ تحلیل ہے جو ایک ماہر نفسیات مشاہدہ کرنے والا تفکراً کرسکتا ہے۔ نفسی تحلیل سے مراد وہ تحلیل ہے جو مشاہدہ کی اپنی ذات کے بلاواسطہ تجربہ میں مکمل ہوتی ہے (مصنف)

معلوم نہیں کی جا سکتی۔ اس کو واضح کرنے کے لئے ہم اپنے مباحث کا آغاز
اس حالت سے کرتے ہیں، جس میں اس قسم کی کثرت براہ راست مصدق
ہو سکتی ہے۔ گلاب کی چند پتیوں میں ہم کو ایک خاص رنگ، ایک خاص بو،
اور ایک خاص "لمس" کا بیک وقت وقوف ہوتا ہے۔ یہاں ایک کثرت
(ا + ب + ج) موجود ہے، کہ اس کا کوئی رکن ہمارے بلا واسطہ تجربہ
میں، دیگر ارکان کو متغیر کئے بغیر، خارج ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان پتیوں کو ہاتھ
میں لے کر ہم آنکھ بند کر لیں، تو ہم کو بو آتی ہے، اور اس کا "لمس"
محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ناک بند کر لیں، تو اس کا "لمس" اور رنگ
تجربے میں آتا ہے۔ وقس علی ھذا۔ اب ہم صرف رنگ کی طرف
توجہ کرتے ہیں۔ ہم نے کہا ہے، کہ اس میں ایک خاص کیفیت، شدت،
امتدادیت وغیرہ ہوتی ہے۔ لیکن کیفیت، شدت، امتدادیت وغیرہ کے لئے
ہمارے پاس الگ الگ حواس نہیں۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی نہیں کر سکتے،
کہ شدت کو صفر کر کے، یا کیفیت کو اڑا کے، امتدادیت کو باقی رکھیں۔ اس کا
مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں کثرت احضارات (ا + ب + ج) نہیں،
بلکہ ایک واحد احضار ہے، جس کی بہت سی صفات ہیں، اور ان صفات
میں اس قسم کا تعلق ہے، کہ ایک کے غائب ہو جانے سے باقی سب بھی
غائب ہو جاتی ہیں۔ لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اگرچہ اس طرح کا واحد
احضار بحالت موجودہ اس کثرت کا شاید نہیں، تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ
تجربہ میں ہم کو منفرد احساسات سے سروکار نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہاں ہم کو
کوئی شہادت ملتی ہے، جس کی بنا پر ہماری نفسیاتی تحلیل جائز ہو جاتی ہے۔
بے شمار صورتیں ایسی ہوتی ہیں، جہاں شدت تو بدلتی ہے، لیکن کیفیت میں
کوئی ظاہرا تغیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر ایک انجن سیٹی دیتا ہوا ہمارے پاس
سے گزر جائے، تو سیٹی کی آواز کی شدت تو برابر کم ہوتی جاتی ہے، لیکن کیفیت
جوں کی توں باقی رہتی ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کیفیت میں مسلسل تغیر ہوتا
ہو اور شدت بالکل غیر متغیر رہے، مثلاً ایک ہی شدت کے مختلف رنگوں

کو یکے بعد دیگرے دیکھنے میں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ایسے لمسی یا بصری، احساسات ہمارے تجربے میں آئیں، جو بلحاظ امتدادیت تو بہت مختلف ہوں، لیکن بلحاظ کیفیت کوئی نمایاں فرق نہ رکھتے ہوں، یا جو بلحاظ کیفیت مختلف ہوں اور بلحاظ امتدادیت مشابہ۔ ہر کیفیت کے اچانک اور شدید احساسات ہمارے توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں۔ ان کے برخلاف دہلیزی احساسات اچانک ہونے کی صورت میں بھی معلوم صرف اس وقت ہوتے ہیں، جب ان پر توجہ جمائی جاتی ہے۔

ان تجربات سے ایک احساس کی مختلف خصوصیات منکشف ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان ہی تجربات سے ان خصوصیات کے باہمی تعلقات کا پتہ چلتا ہے۔ احساسات کی کیفیت کے مقابلے میں ان کی شدت، امتدادیت اور زمانیت کو مجموعی طور پر کمّی کہا جا سکتا ہے۔ پھر مخصوص احساسات کے کیفیت کے غیر معیّن اور بظاہر ناقابل تحویل تنوع کے خلاف ان کی کمّی خصوصیات منفرداً ایک تجانس اور عمومیت رکھتی ہیں۔ اسی تجانس اور عمومیت کی وجہ سے کانٹ نے ان کو علمیاتی نقطۂ نظر سے [illegible] کہا ہے۔ اس کا قول تھا کہ تمام درکات امتدادی (مکانی و زمانی)، اور شدتی، حجم رکھتے ہیں۔ مکان و زمان امتدادیت و زمانیت کے ہم معنی نہیں۔ تاہم مقدم الذکر موخرالذکر کی بحیثیت زیادہ اساسی ہونے کے فرض کرتے ہیں، لیکن کانٹ کے زمانے کی نفسیاتی تحلیل اس سے ناواقف تھی۔ اس طرح ایک جزو کو دوسرے جزو سے بدلنے سے ہم کانٹ کے علمیاتی اصول، جن کو اس نے وجدان کے علوم متعارفہ[1] کہا ہے، کو اپنے موجودہ علم کے برابر لے آتے ہیں۔ ان علوم متعارفہ میں سے پہلا تو ہمارے لئے یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ہر احساس، بحیثیت اختیاری سلسلہ کے تفرق کے اس امتدادیت میں شریک ہے، جو اس میں ہوتی ہے۔ دوسرے کا مطلب ہمارے لئے صرف اس قدر ہے کہ یہ تفرق بحیثیت عمل کے تغیر کے، بقا کو

---

[1] Axioms of Intuition

شامل ہے۔ کانٹ کے اگلے علمیاتی اصول کا نام بہت پُر معنی ہے۔ وہ اس کو "ادراک کی پیش بینیاں"[۱] کہتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ "ہر احساس، اور وہ ظاہری حقیقت جو اس کے مقابل ہے، بالضرورت شدتی حجم، یا درجہ رکھتا ہے یہ وہ نکتہ ہے، جس کی ہم علمیاتی نقطۂ نظر سے پیش بینی کرسکتے لیکن کون کون سی کیفیات موجود ہونگی، اس کی ہم کسی طرح بھی (پیش بینی) نہیں کرسکتے"۔ یعنی یہ کہ جن معنوں میں کہ کیفیت کو ہم استعمال کر رہے ہیں، ان کے متعلق کانٹ خاموش ہے لیکن احساسات کی شدت اور حقیقت، یا خود اس کے الفاظ میں، "تمام اشیا کے مافوق مادہ ہیں، بحیثیت "الاشیا بانفاسہا" قریبی تعلقات پیدا کرنے میں وہ نادانستہ طور پر اس بات کی طرف اشارہ کرجاتا ہے، کہ اگرچہ محض تجربے سے معلوم ہوسکتا ہے کہ احساسات کی کیفیات کیا ہونگی، لیکن ان میں کیفیت کا ہونا پہلے ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے "مادے" یا شدت کی خاص "صورتیں" ہونگی اگرچہ ہم خصوصی طور پر نہیں بتاسکتے، کہ یہ صورتیں کیا ہونگی۔ تجربے کے "کمّی" یا "ریاضیاتی" اجزا ترکیبی کو کانٹ کی علمیاتی توضیح صریحاً تسلیم کرتی ہے۔ ان کے علاوہ اس سے کیفی اجزا بھی معلوم ہوتے ہیں، اور یہ عقیدہ نفسیاتی امور واقعیہ کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن اس موقع پر بعض قابلِ بحث سوالات پیدا ہوتے ہیں، اور اب ہم انہیں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ سوال ہے، جو پہلے بھی اٹھایا جاچکا ہے، یعنی

احساسات کا تفرق

(۳) کیا ہم اپنے موجودہ احساسات کی کیفیت کے واضح اور صاف تفرقات کو ابتدائی کہہ سکتے ہیں؟ یا کیا ہم کو ایک ہی ابتدائی احساس

۱؎ Anticipations of Perception

سے ان کی تدریجی تکمیل کی شہادت کی تلاش کرنی چاہیے؟ بعض ماہرین نفسیات نے نہ صرف موخر الذکر خیال اختیار کیا ہے، بلکہ انہوں نے اس میں اس قدر مبالغہ کیا ہے، کہ احساسیت کی اطلاقی اکائیوں کے وجود کو بھی فرض کر لیا ہے، جو بالکل ایک ہی جیسی ہوتی ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے ہمارے موجودہ احساسات کے اختلاف کو "ان اطلاقی اکائیوں کے طریق اجتماع کے اختلاف" کا نتیجہ کہا ہے۔ یہ انتہائی قسم کی نفسیاتی ذرویت ہے۔ اس کا طبیعی مقابل ان متعدد کیمیاوی عناصر میں نہیں ملتا جن سے ہم واقف ہیں، بلکہ اس واحد اصلی عنصر میں ملتا ہے جس سے یہ عناصر مرکب فرض کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے سادہ ابتدائی احساس کے لئے جو شہادت پیش کی جاتی ہے وہ عضویاتی ہے۔ ہماری مراد مفروضہ واحد "عصبی رعشہ" ہے۔ اور یہ صحیح ہے، کہ ایک کٹے ہوئے عصب میں وہ چیز جس کو "سلبی اختلاف" کہا جاتا ہے، اسی قسم کا منفرد اور یکساں کیفیت کا واقعہ ہوتی ہے لیکن اس بیان کا اطلاق اس عصب کے تہیج پر نہیں ہوتا، جو اپنی جگہ قائم ہے اور جس کے محیطی و مرکزی روابط بھی صحیح و سالم ہیں۔ اس صورت میں ہم کو اس واقعہ سے معاملہ پڑتا ہے، جو عصبی اطراف[1] کی نوعیت اور اس خاص وقت تمام عضویہ کی حالت کے اختلاف کے ساتھ ساتھ بدلتا ہے نفسیاتی نقطۂ نظر سے کہا جائے گا کہ اس صورت میں ہم کو اپنے اضطراری سلسلے کے تفرق سے معاملہ پڑتا ہے، جو تفرقات کبھی بھی ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہوتے۔[2]

اس تحقیق میں جس واحد شہادت کی طرف ہم مرافعہ کر سکتے تھے وہ حیاتیاتی ہے۔ تجزیہ[3] یعنی حیات کی طبیعی بنا، میکانکی، کیمیاوی، حراری،

---

[1] Nerve Terminals

[2] خالص نفسیاتی بحث کا ایک بہت لائق وکیل خالصۃً کمّی ذرویت کی لغویت کو لا انتہائی طریقہ سے ظاہر کرنے کے بعد دوسری انتہا کے حق میں فیصلہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ نفسی مادہ اجداد طبیعی آباء و اجداد کے خلاف کیفاً مختلف ہوتے ہیں۔ ان دونوں عقاید میں سے یہی عقیدہ فلسفہ سے زیادہ مناسبت رکھتا معلوم ہوتا ہے (مصنف)

[3] Protoplasm

برقی، غرض ہر قسم کے طبیعی اثرات سے متہیج ہو سکتا ہے سوائے مقناطیسی اثر
کے۔ اس حقیقت کے مطابق معلوم یہ ہوتا ہے، کہ ایک خلیہ والے عضوئے تہیج
کے ان امکانی طریقوں کا، کم و بیش معین طور پر، جواب دیتے ہیں۔
اب چونکہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے، حیات کی ادنی ترین صورتوں میں
وظائف، تکوین اجسام کی رو سے علیحدہ نہیں ہوتے، لہذا یہ بجا طور
پر فرض کر لیا گیا، کہ ایک خلیہ "عمومی آلہ حس" کا کام دیتا ہے۔ پھر یہ بھی
بجا طور پر فرض کیا گیا، کہ آلات حس کے مکمل تفرق (جیسا کہ یہ اعلی درجہ کے
ریڑھ دار جانوروں میں پایا جاتا ہے) کی طرف ترقی تدریجی ہے۔ کثیر الخلایا
حیوانات کی ادنی صورتوں میں "انتقالی" یا "تبادلی" آلات حس کے وجود کے ثبوت میں اس وقت بہت سے
واقعات پیش کئے جا سکتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ یہ آلات دو یا زائد قسموں کے مہیجات کا جواب دے سکتے
ہیں، اور اس طرح یہ پروٹوزوا[1] کے عمومی آلہ حس اور ریڑھ والے جانوروں کے مخصوص آلات حس
کے درمیان ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر ایک کثیر الخلایا حیوان کا ہر ایک خلیہ ایک قائم بالذات
وحید الخلیہ حیوان ہوتا، تو یہ خلیہ ہر مہیج کا جواب بلا تفرق و امتیاز دیتا۔
لیکن یہی خلیہ کثیر الخلایا حیوان میں ایک آلہ بن کر صرف میکانکی یا صرف
کیمیاوی، مہیج کا جواب دے سکتا ہے یعنی یہ کہ یہ یا تو چھونے اور سننے کا آلہ بن جاتا ہے یا چکھنے اور سونگھنے کا۔
پھر جب یہ تفرق کمالی ترقی پا جاتا ہے، تو خلیہ، یا خلایا کا مجموعہ فقط ایک مخصوص
حس کا آلہ بن جاتا ہے یعنی مقدم الذکر صورت میں صرف چھونے، یا صرف
سننے کا، اور مؤخر الذکر حالت میں صرف چکھنے، یا صرف سونگھنے کا۔[2] اس میں

---

[1] Protozoa

[2] جب آخر کار احساسی تفرق اس درجہ تک ترقی کر جاتا ہے تو ہر قسم کا مہیج بشرطیکہ موثر ہو، ایک ہی کیفیت کا احساس پیدا کر سکتا ہے۔ چنانچہ آلہ ابصارت روشنی سے متاثر ہو، یا میکانکی دباؤ سے، یا برقی دھکے سے، ہر صورت میں بصری احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ اس ہی قسم کے واقعات کی بنا پر "اعصاب کی مخصوص توانائی" کا عقیدہ قائم ہوا ہے جس کو سب سے پہلے جوہانس میولر (Johannes Muller) نے بیان کیا، اور جواب تک زیر بحث ہے۔ اگر ہم اس عقیدہ کو بلا ترمیم و اصلاح قبول کر لیں، اور اس کا اطلاق حیات کی ادنی ترین صورتوں پر کریں جہاں عضویہ بصورت کلی "آلہ حس" کام کرتا ہے، تو ہم کو نتیجہ نکالنا پڑیگا، کہ ابتدائی اور مادی احساسات

شبہ نہیں، کہ ناقص طور پر مخصص احساسات، مثلاً جونک کے، اور بالکل غیر مخصص احساسات، مثلاً امیبا کے، ان تمام یا بعض احساسات کے مرکبات فرض نہیں کئے جا سکتے، جو ہم کو اپنے حواسِ خمسہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں حیثیتوں سے تفرق علیحدگی کا ہم معنی نہیں۔ اور جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے، وہ معروضی سلسلہ بھی ایک مجموعۂ پریشان کا مترادف نہیں جس کو یہ تفرق فرض کرتا ہے۔ اس کے برخلاف سب سے زیادہ ترقی یافتہ تجربہ میں بھی ہمیشہ معروضی (اور موضوعی بھی) تسلسل ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب سے ابتدائی تجربہ میں بھی ہمیشہ کچھ نہ کچھ تفرق ضرور ہوتا ہے۔[1]

ان دونوں نکات کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ احساسات شروع میں اس چیز سے بہت زیادہ مشابہ ہوتے ہیں جس کو روشنی، حرارت، وغیرہ، کا عام حیاتی فعل کہا جاتا ہے، اور جو ان ہیجات کے خصوصیت کے ساتھ متفرق احساسی آلات پر عمل سے بالکل علیحدہ ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کیفی تنوع سے بالکل محروم ہوتے ہیں لیکن پروفیسر وُنٹ زدا میں (اور یہی اس کے تجزیہ میں احساسات کی تمام شہادت پیدا کرتے ہیں) تہیج کے جوابات کا تنوع اس نتیجہ کے خلاف ہے۔ اس کے علاوہ اگر ابتدائی احساسات بالکل متجانس تھے، تو اس تنوع کی توجیہ مشکل ہو جاتی ہے، جو اس وقت ہمارے مختلف آلات حسی مجتمعاً ہمارے تجربہ میں لاتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر احساسی کیفیات اس تنوع سے آزاد ہیں، تو متفاوت و مختلف ہیجات کے وجود کے متعلق ہمارا علم بھی اتنا ہی غیر التوجیہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک ہی ہیج مختلف آلات حس پر اثر کر کے وہ تمام مختلف احساسی کیفیات پیدا کر سکتا، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ مختلف و متفاوت ہیجات کے وجود کا علم ناممکن ہو جاتا۔ لہٰذا یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ "مخصوص توانائیوں" کا عقیدہ تجدید کا محتاج ہے۔ نظر غائر سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ جن واقعات پر عقیدہ مبنی ہے، وہی ایک اہم تجدید کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہیجات دو قسموں کے ہوتے ہیں، مناسب و غیر مناسب۔ چنانچہ روشنی کی موجیں بصری احساسات کے مناسب ہیجات ہیں، اور آواز کی موجیں سمعی احساسات کی۔ برقی تہیج اور میکانکی دباؤ موثر ہیجات ہونے کے باوجود دونوں کے غیر مناسب ہیجات ہیں۔ بعینہ یہی حال باقی تمام حواس کا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، ہر ایک حس بالعموم اپنے طبعی یا "مناسب" ہیج کے ساتھ کام کرتی ہے۔ احمد

خوشگوار روشنی، گرمی، اور تازگی، جن کو ہم بحیثیت مُفرِح ہونے کے مرغوب سمجھتے ہیں، اور خیرہ کن چمک، اور سلگھانے والی گرمی، جن سے ہم بحیثیت مُضر ہونے کے دور بھاگتے ہیں، اس قسم کے احساسات کی مثالیں ہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ ہم ان کے وجود، یا اپنے تجربہ میں ان کی ان صفات، کو معلوم تک نہیں کرتے، جن کو ہم اس وقت ان کے ساتھ دریافت کر سکتے ہیں۔ اس وقت بھی اکثر حالتوں میں ہم کو صرف "علامت" کے تغیر کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ تغیر کم و بیش یا تنومی، یا ضعف ہوتا ہے، لیکن یہ اس قدر مبہم اور مدغم ہوتا ہے کہ اس کے لئے عضوی[1] کی اصطلاح کا نفسیاتی استعمال جائز نہیں کہا جا سکتا۔ اور اگر "جسمانی" کی اصطلاح سے مراد عضویہ اور اجسام خارجیہ کے فرق کا کوئی تجربہ ہے، تو اس پر بھی اسی بیان کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جو لوگ خاص احساس کی بجائے عام حسیت کو مرجح سمجھتے ہیں، یا جو ان دونوں میں کوئی تمیز نہیں کرتے، وہ جیسا کہ پہلے[2] کہا جا چکا ہے، اگر فرض کرتے ہیں کہ تجربہ ابتدائی طور پر خالصۃً تاثری احوال سے مرکب ہوتا ہے، جن کے ساتھ معروضی مقدمات و تمایلات نہیں ہوتے، یا اگر وہ ان دونوں کو بعینہٖ ایک ہی سمجھتے ہیں، تو وہ دوسری اور مخالف انتہا پر ہیں۔ شروع شروع میں جب تفرق مکمل نہیں ہوتا، تو فقدان احساس کا، بحیثیت معروضی، بمقابلہ حسیت، بحیثیت موضوعی، نہیں ہوتا، بلکہ فقدان اس معروضی تنوع کا ہوتا ہے، جو زیادہ تفرق کا نتیجہ ہوتا ہے، لیکن

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: اسی کے ساتھ یقیناً اس کا ارتقا ہوا ہے۔ جو اثرات کہ غیر مناسب مہیجات سے اس وقت پیدا ہوتے ہیں، وہ اس موافقت اور ارتقا کو فرض کرتے ہیں، لیکن یہ مہیجات اس موافقت و ارتقا کی نہ توجیہ کرتے ہیں، نہ ان کو پیدا کر سکتے ہیں، اگرچہ یہ ان کے بغیر ناممکن ہیں۔ مختصر یہ کہ اس عقیدہ کی وسعت خالصۃً عضویاتی ہے، اور حیاتیات، یا نفسیات میں ان کی کوئی ظاہری مناسبت نہیں۔ اور عضویات میں بھی یہ کہنا صحیح نہیں، کہ ہر غیر مناسب مہیج ہر احساس کو پیدا کر دیگا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ بالکل بے کار ہو (مصنف) سلہ باب چہارم مبدء ۲۔ (مصنف)

[1] Somatic

[2] باب دوم مبدء ۲۔ (مصنف)

بعینہٖ تجربہ کی عدم وضاحت اور عمومیت ان تصورات کو خلط ملط کرنے کی وجہ قرار نہیں دی جا سکتی، جو اس بیان میں مستعمل ہوتے ہیں۔ پھر قدیم، یا بقول بعض، ادنیٰ احساسات اگرچہ کم متمیز ہوتے ہیں، لیکن ان میں بعد کے اور اعلیٰ احساسات کے مقابلے میں ٹھوس پن کچھ کم نہیں ہوتا۔ انہیں عام کہا گیا ہے، نہ خاص۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں، کہ ان میں نفسیاتی نقطۂ نظر سے احساس کی کوئی ایسی خصوصیت نہیں پائی جاتی، جو بعد میں پیدا ہونے والے احساس میں پائی جاتی ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے، کہ عضویاتی حیثیت سے یہ مخصوص آلاتِ حس سے متعلق نہیں ہوتے۔

لیکن اگرچہ ہم ان احساسات کو شعور کے ایک ابتدائی تغیر البشرطیکہ ہم اس کو متصور (ٹرسکیل) کے اجتماعات میں تحویل نہیں کر سکتے، تاہم اکثر دلچسپ واقعات ایسے ہیں، جو اس ترکیب کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کو ہم براہ راست معلوم نہیں کر سکتے۔ ذائقے کے اکثر مزعومہ احساسات لمس اور بو کے احساسات کے ساتھ ملے ہوتے ہیں۔ چنانچہ سیاہ مرچ کی تیزی تو لمسی احساس ہے، اور اس کی بو بھی۔ جن احساسات کو ہم ذائقے کے سادہ احساسات سمجھتے ہیں، ان میں بو اور ذائقہ کا لاپ زکام کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے، جب ناک بند ہونے کی وجہ سے بو کا احساس غائب ہو کر ذائقہ کو بدل دیتا ہے۔ ایک ہموار سطح کی ہمواری اور کھردری سطح کے کھردرا پن کا فرق کیفیت کا ناقابل تحویل فرق معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے، کہ ہر صورت میں بہت سے عصبی اختتامات متہیج ہوتے ہیں۔ ہمواری کے احساس میں یہ تمام اختتامات مساوی طور پر متہیج ہوتے ہیں، لیکن کھردرے پن کے احساس میں اونچی سطحات ان اختتامات کو زیادہ دباتی ہیں، اور نیچی سطحات کم۔ اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ یہ احساسات فی الواقع بہت سے احساسات کے مجموعات ہوتے ہیں۔

لیکن اس دعوی کی تائید میں بہترین مثال موسیقی کی آوازوں کے اس فرق میں ملتی ہے جس کو کیفیت[۵۱] کہتے ہیں۔ ایک بے توجہ اور غیر تربیت یافتہ

---

۵۱ Timbre

شخص کے لئے یہ آوازیں یا "مرکب سُر تیاں" صرف گِنتا مختلف معلوم ہوتی ہیں، اور سادہ سُرتیوں سے مرکب بھی محسوس نہیں ہوتیں لیکن توجہ اور مشق کے بعد ان سادہ سُرتیوں کو "جزئی سُرتیوں" کی صورت میں کسی ایک باجے، مثلاً ہارمونیم، کی آوازیں معلوم کیا جا سکتا ہے، اور پھر یہی آواز دوسرے باجے، مثلاً ستار، سے نکالنے پر ان کا دونوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اکثر اشخاص کا خیال ہے، کہ وہ بعض رنگوں میں ان ابتدائی رنگوں کو معلوم کر سکتے ہیں، جن سے یہ مرکب فرض کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ نارنجی رنگ میں سرخی اور زردی کی آمیزش ہوتی ہے، اور بنفشی میں نیلاہٹ اور سرخی کی۔ پھر رنگوں کے بعض ناموں، مثلاً زردی مائل سبز وغیرہ سے بھی اس ملاپ کا پتہ چلتا ہے۔ یہ بہر حال یقینی ہے، کہ نارنجی رنگ ایک طرف تو سرخی سے مشابہت رکھتا ہے، اور دوسری طرف زردی سے۔ اسی وجہ یہ طیف کے ان رنگوں کی یاد دلاتا ہے، جن کے درمیان یہ ہمیشہ واقع ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی یقینی ہے کہ نارنجی، یا ارغوانی، کے دو رنگ ان معنوں میں تمیز نہیں کئے جا سکتے، جن معنوں میں کہ ایک آواز کی جزئی سُرتیاں تمیز کی جا سکتی ہیں۔ یہ سب سچ ہے لیکن اس کا مطلب صرف اس قدر ہے، کہ رنگ ایک کثرت نہیں۔ اس سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ کہ رنگ ممزوج، یا سادہ، یا ابتدائی رنگوں کا مجموعہ نہیں، اور اسی پر ہم یہاں زور دے رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں آواز تو احساسی مرکب ہے، اور ثانوی رنگ ایک مرکب احساس ہے۔ اب یہ واقعہ ہے، کہ ایک ثانوی رنگ ان دو ابتدائی رنگوں کے مشابہ ہوتا ہے، جن کے درمیان میں یہ واقع ہوتا ہے۔ اگر اس واقعہ سے براہ راست ہم یہ نتیجہ نکال لیں، کہ اس میں بالضرورت دونوں ہوتے ہیں، تو بحث کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ اکثر لوگ تو اس دلیل کو صحیح سمجھتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، احساسی سلسلوں کی صورت میں یہ دلیل قائم نہیں رہتی۔ تاہم اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اگر یہ دلیل ہر جگہ صحیح ہوتی، تو ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوتے، کہ ایک سُرتی بھی

ان دونوں سرتیوں کے مشابہ ہوتی ہے، جن کے درمیان یہ واقع ہے، اس لئے یہ سرتی بھی ایک مزج ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ، جیسا کہ ایبنگھاؤس[1] نے واضح کیا ہے، جو سرتی ب اور د (جن کے درمیان یہ واقع ہے) سے بلحاظ امتداد[2] کچھ مشابہت رکھتی ہے، تاہم یہ دھن[3] ب۔ د سے بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہے، حالانکہ یہ دھن انہیں سرتیوں سے مرکب ہوتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ محض مشابہت کی حد تک تو اس دلیل کی بنا پر ہم اس نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں، کہ سرخ ایک مرکب ہے، کیونکہ یہ ایک طرف ارغوانی کے مشابہ ہے، اور دوسری طرف نارنجی کے، اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم باہمی مشابہت سے ترکیب کو مستنبط کر سکتے، تب بھی ہم کو یہ معلوم کرنا پڑتا، کہ یہ ترکیب کہاں ہے، نارنجی رنگ میں، یا سرخ رنگ میں۔ لیکن صرف یہ جاننا ہی کافی نہیں، کہ نارنجی رنگ میں دو طبیعی، یا دو عضویاتی، یا دونوں، اعمال ہوتے ہیں، اور (سیرشدہ[4]) سرخ میں فقط ایک۔ ضروری قابل علم بات یہ ہے، کہ نارنجی کے احساس میں اجزا کسی طرح قابل تمیز ہونے چاہئیں۔ آمیزہ لغوی معنوں میں نغمیات کے لئے مناسب اصطلاح نہیں۔ لہٰذا جہاں تک کہ بلا واسطہ تجربہ کو تعلق ہے، ہم مرکب احساسات کے انکار اور احساسی مرکبات کے اقرار، پر مجبور نظر آتے ہیں۔

ان تمام مثالوں میں جہاں احساسی مرکبات غیر مشکوک ہوتے ہیں، جزئی احساسات امتدادیت (اور اکثر اوقات شدت) کے قابل علم فرق سے متمیز ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر جلد کسی گرم، یا سرد سوئی کی نوک سے چھیڑی جائے تو حرارت کے احساس میں لمس کے احساس کی نوعیت نہیں پائی جاتی، بلکہ

---

[1] Ebbinghaus

[2] Pitch

[3] Chord

[4] Saturated

حرارت کا احساس لمس کے احساس کے گرد ہالہ کی صورت میں موجود معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک صوتی مرکب کی اصلی سُری مضاعف سُریتوں کے مقابلہ میں زیادہ شدید ہی نہیں ہوتی، بلکہ اس کی استدادیت بھی زیادہ ہوتی ہے، پھر ان صوتوں میں مرکب بحیثیت غیر محلّل کل اور مرکب بحیثیت محلّل میں ایک طرح کی رقابت یا عداوت ہوتی ہے اور اس تحلیل کے بعد متعدد جزئی احساسات میں بھی اسی طرح کی رقابت یا عداوت پائی جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ فرق، مشق، توقع، دلچسپی وغیرہ کی وجہ سے توجہ کی تقسیم میں فرق کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن بعض اوقات یہ تہیج کے ان عضویاتی اختلافات کا نتیجہ بھی ہوتے ہیں، جو جزئی تکان، یا تازگی سے پیدا ہوتے ہیں، اور یہ دونوں ایک ور پردہ احضاری ترکیب کی طرف مساوی طور پر اشارہ کرتے ہیں۔ اس شہادت کی غیر موجودگی میں طبیعی مہیجات، یا ان مہیجات سے پیدا ہونے والے اعمال، کے ترکب سے نفسی ترکب کو منتج کرنا بالکل بے جا اور ناروا ہے۔ مثلاً سفید روشنی طبیعیاتی حیثیت سے تو تمام روشنیوں میں سے سب سے زیادہ مرکب ہے، حالانکہ سفیدی کا احساس نہ صرف سادہ ہے بلکہ ہمارے تمام بصری احساسات میں سے سب سے زیادہ ابتدائی بھی ہے۔ اس بیان کے کوئی واضح معنی بتانا تو بہت مشکل ہے کہ دو احساسات ایک احساس بن جاتے ہیں، یا ایک احساس دو کیفیات رکھتا ہے۔ لہذا بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم احساس کی تعریف اس طرح کریں، کہ یہ تجربے کے معروضی جزو کی تحلیل میں سب سے زیادہ سادہ عنصر ہے۔ یہ مرکب ہوتا ہے صرف ان معنوں میں، کہ یہ بہت سی خصوصیات رکھتا ہے۔ باقی اور قسموں کی ترکیب، کثرت احساسات کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس طرح کے مزید ترکب کی وہ شہادت جس کو کیفیات قبول کرتی ہے، صرف کیفیات کی تفریق میں ملتی ہے۔

لیکن ہم کو اپنے موجودہ احساسات کے ترکب کی بالواسطہ شہادت ان مثالوں میں ملتی ہے، جہاں شدت، استدادیت، اور بقا کے تغیرات کے ساتھ ساتھ کیفیت بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی شدت کم ہو جانے کی صورت میں (سیر شدہ) سرخ کے سوا باقی تمام طیفی[1] رنگ دیر یا سویر ایک

۱؎ فرض کیا جاتا ہے، کہ روشنی بالکل سیاہ زمین پر پڑ رہی ہے (مصنف)

بے رنگ خاکستری کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، اور روشنی کی شدت کے ایک خاص حد تک بڑھ جانے کی صورت میں یہ سب سفید بن جاتے ہیں۔ پھر رنگ کا احساس پیدا کرنے کے لئے زیادہ وقت درکار ہوتا ہے، بہ نسبت اس وقت کے جو محض روشنی، یا چمک، کے احساس کے لئے لازمی ہوتا ہے۔ شمسی طیف اگر تھوڑی دیر کے لئے دیکھا جائے، تو وہ سات رنگوں کا نہیں، بلکہ صرف دو رنگوں کا، یعنی ہلکے سرخ اور نیلے کا مجموعہ دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح سفید زمین پر بہت چھوٹے چھوٹے رنگین دھبے اگرچہ صاف طور پر دکھائی دیتے ہیں، لیکن اگر وہ ایک خاص جسامت سے چھوٹے ہوں، تو ان کا رنگ محسوس نہیں ہوتا۔ ان کی شدت اور امتدادیت میں تعلق اس طرح کا ہوتا ہے، کہ خاص حدود کے اندر جس قدر زیادہ شدت ان کی ہوتی ہے اسی قدر چھوٹے یہ ہو سکتے ہیں، اور جس قدر بڑے یہ ہوں اسی قدر کم ان کی شدت ہو سکتی ہے۔ دیگر حواس میں بھی اسی قسم کے واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں۔ لہٰذا ہمارا یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ جس چیز کو ہم اس وقت احساس کہتے ہیں، وہ بہت سی حیثیتوں سے ملتف ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اگر نفسیاتی تجزیہ ممکن ہوتی، تو ہم براہ راست اس بات سے واقف ہو سکتے، کہ جن احساسات کو ہم اس وقت سادہ کہتے اور سمجھتے ہیں، وہ فی الواقع مرکبات ہوتے ہیں۔ یعنی یہ، کہ وہ دو یا زائد، احساسی عناصر، یا تغیرات پر مشتمل ہوتے ہیں، جو بلحاظ کیفیت مختلف، بلحاظ شدت یکساں، یا متغیر، اور بلحاظ بقا ہمزمان، یا بے قاعدہ، یا باقاعدہ طور پر متعاقب ہوتے ہیں۔ احساسات کی عام ماہیت کے متعلق صرف اسی قدر کافی ہے۔ اب ہم کو (۱) ان کے کمی، اور (۲) ان کے کیفی خواص پر تفصیلی بحث کرنا ہے۔

کمی تسلسل

(۱) شعور کے میدانوں میں ہر احساس ایک محسوس مسلسل زمانی بقا

رکھتا ہے، اور اس میں بلحاظ شدت و امتداد کسی نہ کسی قسم کا محسوس مسلسل تغیر ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مشکوک فیہ ہے، کہ یہ احضاری تغیر محض ظاہری ہونے سے کچھ زیادہ حقیقت رکھتا ہے، تقریباً دہلیزی شدت کے تمام احساسات ہر چند ثانیوں کے بعد ڈانواں ڈول ہوتے رہتے ہیں، اور شدت کی آخری دہلیز پر تو یہ کبھی ظاہر ہوتے ہیں، اور کبھی غائب۔ اس واقعہ کی طرف ہیوم نے آج سے بہت پہلے اشارہ کیا ہے۔ لیکن متعدد تجربات کی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ یہ تمام اختلافات اولی طور پر توجہ کی حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور ان اختلافات کی بنا پر یہ فرض نہیں کیا جا سکتا، کہ دہلیزی احساسات بھی غیر مسلسل ہوتے ہیں۔ پھر ہم شدت کے فرق کو صرف اس وقت معلوم کر سکتے ہیں، جب یہ ایک متعین مقدار میں ہو، اور اس ابتدائی شدت سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت رکھتا ہو، جس سے اس کا مقابلہ ہو رہا ہے۔ اس کو بالعموم قانون ویبر کہتے ہیں۔ اس کا منشا یہ ہے، کہ اگر مہیج برابر بڑھ رہا ہو، تب بھی شدت کا اضافہ مسلسل محسوس نہیں ہوتا لیکن ہماری قوت تمیز کے اس نقص سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ ہمارے احساسات میں غیر مسلسل تغیرات ہوتے ہیں۔ پھر نہ صرف یہ کہ اس عدم تسلسل کی تائید میں کوئی شہادت موجود نہیں، بلکہ عام بنا پر یہ خلاف قیاس بھی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے، کہ عصبی اتصالات میں ہمیشہ کم و بیش علیحدگی ہوتی ہے، اور عصبی ریشوں اور عصبانیوں کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہم اپنی جلد کا بنظر غائر معائنہ کریں، تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس میں نام نہاد "نقاط" کی پچی کاری ہوتی ہے۔ یہ نقاط تہیج کا جواب دباؤ، سردی، گرمی، اور درد کے احساسات سے دیتے ہیں لیکن اس بنا پر یہ کہنا، کہ احساس کی امتدادیت دراصل ایک مجموعۂ محض ہے، جس میں کوئی تسلسل نہیں، ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جائے، کہ ایک جھیل بہت سی ندیوں کا مجموعہ ہے، کیونکہ بہت سی ندیاں الگ الگ اس میں پانی لاتی ہیں۔ اگر یہ ثابت

ہو جائے، کہ دماغ میں بحیثیت مجموعی کوئی وظیفی تسلسل نہیں، تب تو البتہ ایک زبردست طبیعیاتی مسئلہ پیدا ہو جائے گا لیکن ان عصبی افتشامات، یا عصبانیوں، کی تعداد خواہ کچھ ہی ہو، جن کے ساتھ یہ وظیفی فعلیت متلازم ہے، بسروست کوئی چیز ایسی نہیں، جو ہم کو اس احساس کو ایک سمجھنے سے باز رکھے، جو امتداداً اور شدۃً مسلسل اور کیفاً سادہ معلوم ہوتا ہے۔

احساسات کی تمام نہاوکمی خصوصیات، یعنی شدت، زمانیت،[۱] اور امتدادیت، پر بحث بہت مشکل ہے۔ ان تینوں میں یہ بات مشترک ہے، کہ ان میں سے کوئی بھی ان معنوں میں خالص کمیت نہیں، کہ اس کو متجانس، اور متبادل حصوں میں تقسیم کیا جا سکے۔ عجیب بات یہ ہے، کہ امتدادیت جس صورت میں کہ تجربہ میں آتی ہے، وہ بھی ان معنوں میں خالص کمیت نہیں۔ لیکن بعض ماہرین کا خیال ہے، کہ امتدادیت ایسی خصوصیت نہیں، جو تمام احساسات میں پائی جائے۔ اکثر تو اس کو بصارت اور لمس کے علاوہ اور کسی احساس میں تسلیم نہیں کرتے۔ امتدادیت اور مکان میں تمیز کرنے میں جو دقت پیش آتی ہے، وہی اکثر حالات میں اس تحدید پر زور دینے کی غالباً بڑی وجہ رہی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ جو مکان ہمارے تجربہ میں آتا ہے، وہ یا تو بصری ہوتا ہے، یا لمسی۔ ہم صوتی، یا شمی "مقامات" سے خطوط اور اشکال نہیں بنا سکتے۔ جن مقامات کی طرف ہم دیگر احساسات کو منسوب کرتے ہیں، وہ براہِ راست یا تو بصارت سے مدرک ہوتے ہیں، یا لمس سے۔ لیکن چونکہ یہ واقعات اس بات کو ثابت نہیں کرتے، کہ دیگر احساسات میں امتدادیت نہیں ہوتی، اس لئے یہ خارج از بحث ہیں۔ اب بصارت اور لمس اور راگ مکانی میں اس قدر فضیلت کیوں رکھتے ہیں، اس پر ہم بعد میں غور کریں گے۔

اس وقت سوال یہ نہیں، کہ دیگر احساسات میں اس طرح کی مقامیت

---

[۱] باب ششم۔ بند ۳ تا ۵ (مصنف)

ہوتی ہے، یا نہیں۔ اصل سوال یہ ہے، کہ ان میں کوئی ایسی چیز رہتی ہے، یا نہیں، جو اس کمیٔ اختلاف کے مماثل ہو، جس سے ایک پیہ کے محض "لمس" اور سوئی کی نوک کے "لمس" یا اندھیرے میں جگنوؤں کی چمک اور جنگل میں لگی ہوئی آگ کی چمک میں تمیز ہو سکے۔ یہاں واضح ترین مثال عضوی احساسات کی ہے، جو کیفاً غیر متغیر رہ کر ضخامت، یا حجم، کے لحاظ سے بلاشبہ متغیر ہو سکتے ہیں۔ اب اگر یہ صحیح ہے (اور ہم اس کو صحیح سمجھنے کے وجوہ دیکھ چکے ہیں) کہ مخصص احساسات ایک ابتدائی عام[1] احساسیت کے تفرق، یا ارتقا، کا نتیجہ ہیں، تو اس واقعہ کی اہمیت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ تفرق نئی خصوصیات کے دخول پر دلالت کرتا ہے، نہ کہ قدیم خصوصیات کے سقوط پر۔ لہٰذا اگر امتدادیت اس عام احساسیت کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے، تو یہ ان مخصص احساسات میں بھی غائب نہ ہوگی، جو اس عام احساسیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جس شہادت سے ذائقہ اور بو کے احساسات (بلکہ کہنا چاہیئے، کہ آواز کے احساسات میں بھی) میں امتدادیت ثابت کی جاتی ہے، اس کا بڑا حصہ، کم و بیش، ناقص ہے۔ مثلاً بو اور ذائقہ اکثر ایک خاص مقام کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، حالانکہ فی الواقع یہ لمس کے ان احساسات کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں، جن کا ایک خاص مقام ہوتا ہے، اور بو، عموماً تو ذائقہ کے ساتھ بھی مخلوط ہو سکتی ہیں، مثلاً نارنگی کی مٹھائی کھانے میں۔ یہاں لمس، بو اور ذائقہ تینوں، کے احساسات بیک وقت محسوس ہوتے ہیں۔ لیکن ذائقہ کے احساسات کم و بیش ممتد ہوتے ہیں یا نہیں، اس کا فیصلہ تو اس طرح ہو سکتا ہے، کہ پہلے شکر کی ایک ڈلی زبان کی نوک پر رکھیں، اور پھر شکر سے منہ بھر لیں۔ بو میں یہ تجربہ ناممکن ہے، اس وجہ سے کہ بو کا طبعی تہیج ہوائی ہوتا ہے، لہٰذا یہ فوراً تمام ناک، یا کم از کم ایک نتھنے میں پھیل جاتا ہے۔ لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ وہ معلوم کر سکتے ہیں، کہ آیا تہیج دونوں نتھنوں میں داخل ہوتا ہے،

---

[1] دیکھو باب ۱۳ جز ۳۔ ادویہ اور نیز امراض کا مختلف مخصص احساسات کی متعددیت پر اثر تو ہر شخص کو معلوم ہے، جو عام احساسیت پر اثر کرتے ہیں (مصنف)

تو احساس کی ضخامت زیادہ ہوتی ہے، بہ نسبت اس وقت کے جب یہ نقطہ ایک نتھنے میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن کم از کم انسان تو اکثر حالات میں ایک شمی سطح اور دوسری شمی سطح کے تہیجات میں تمیز کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ تاہم یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں، کہ کتوں میں یہ قابلیت بدرجۂ وافر ہوتی ہے۔ ان میں دونوں نتھنوں سے پیدا ہونے والے بو کے احساسات اور حرکات میں اسی طرح اختلاط ہوتا ہے، جیسا کہ ہم میں دونوں آنکھوں سے پیدا ہونے والے بصری احساسات اور حرکات میں ہوا کرتا ہے۔ وہ بو کی مدد سے وہی کچھ ادراک کر سکتے ہیں، جو ہم بصارت سے کرتے ہیں۔ اس میں نکتہ یہ ہے، کہ اگرچہ ہم مقامیت[1] کو امتداد سے مستخرج نہیں کر سکتے، لیکن ہم امتداد کو مقامیت سے منتج کر سکتے ہیں[2]۔

اس واقعہ کی طرف اشارہ ہو چکا[3] ہے، کہ احضارات کی کمی خصوصیات، بقول ارسطو، "اضافی" ہوتی ہیں لیکن اسی اضافیت کی وجہ سے ان کو واضح طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ہمارے پاس کوئی بلا واسطہ ذریعہ ایسا نہیں، جس سے ہم ایک شخص کے بلا واسطہ تجربہ کے معیار، اور دوسرے شخص کے ایسے ہی معیار کو مساوی ثابت کر سکیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے، ہر شخص کے بلا واسطہ تجربہ میں ایک طرح کی اطلاقیت ہوتی ہے۔ لیکن بالواسطہ طریقہ سے اس مساوات تک پہونچنا آسان ہے۔ ایک سلسلہ کمیت کی حیثیت سے تو ایک احساس تمام احضاری سلسلہ کے تعلق سے اضافی ہے، لیکن بحیثیت کل معروض یہ موضوع کے لئے گویا تمام کائنات ہے۔ بہر حال ہم کو اتنا معلوم ہو گیا، کہ یہ عام احساسیت کے ملتزم کی صورت میں عضویہ کا قریبی ہم نسبت ہے، اور ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اسی عام احساسیت پر مخصص احساسات مبنی ہوتے ہیں۔ لہذا کیا ہم یہیں ہمزبان ہو کر

---

۱ Localisation

۲ سمعی احساسات کی امتدادیت کی بحث کے لئے دیکھو باب ہذا، بند ۶۔ (مصنف)

۳ باب چہارم، بند ۵ (مصنف)

یہ کہیں گے، کہ جب ہم ایک مکھی کو پکڑ کر پانی میں ڈبوتے ہیں، تو اس کے "بدنی احساس" کی اشتدادیت کسی نہ کسی طرح اس کی جسامت کی نسبت سے بدلتی جاتی ہے؟ یا کیا ہم کو یہ نہ کہنا چاہیے، کہ "جب ایک مکھی ہمارے پاؤں کے نیچے آکر مرتی ہے، تو اس کو اتنی ہی تکلیف ہوتی ہے، جتنی کہ ایک دیو کو مرتے وقت ہوتی ہے"؟

اس طرح ہم اشتدادیت میں موضوعی عنصر کو تسلیم کر لیتے ہیں۔

احساسات، یا کہنا چاہیے، کہ ہر قسم کے احضارات کی شدت کے لحاظ سے ایک موضوع کے لیے معروضی شدت اور احضار کی طرف توجہ کی تقسیم میں بہت قریبی تعلق ہوتا ہے۔ اگر ایک احساس توجہ کے مرکز سے باہر ہو، تو اس میں اس حالت کے مقابلے میں نہ صرف وضاحت بلکہ شدت، بھی کم ہوتی ہے، جب یہ توجہ کے مرکز میں ہوتا ہے۔ بظاہر تو یہ روزمرہ کا تجربہ ہے، لیکن ماہرین نفسیات اس مسئلہ میں ہمیشہ مختلف الرائے رہے ہیں، اور اب بھی اس پر متفق نہیں۔ ان کے اس اختلاف کی توجیہ کچھ تو اس تعصب سے ہوتی ہے، جس کو نفسیات، خصوصاً عضویاتی نفسیات کا ماہر ترک نہیں کر سکتا، اور کچھ اس خیال کی غلط فہمی سے، جو یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔ اب جہاں تک کہ پہلی وجہ کو تعلق ہے، ہم سب جانتے ہیں، کہ ایک معلوم احساس کی شدت اولاً تو طبیعی کمیتوں پر موقوف ہوتی ہے اور ان کمیتوں کے تغیر کی نسبت سے اس میں بھی تغیرات ہوتے ہیں۔ اب ہمارا روزمرہ نقطۂ نظر تو طبیعی ہوتا ہے، نہ کہ نفسیاتی۔ لہذا ہمارا خیال یہ ہوتا ہے، کہ احساسی اشیا میں خود اپنی ذاتی شدت ہوتی ہے، اور اس شدت میں اس توجہ کی کمی بیشی کو کوئی دخل نہیں ہوتا، جو ان کے احضار کے وقت کی جاتی ہے۔ بالفاظ دگر ہم اس کو اشیا بذاتہا، اور احضار سے بالکل علیحدہ سمجھتے ہیں۔ ماہر طبیعیات کو اس طرح کی مافوقی حقیقت سے دست بردار ہونے کے بعد بھی فرض کرنا پڑتا ہے، کہ اختلاف کے موضوعی منابع حذف ہو گئے جس سے "معروضی ذہن" کی طرف وہ ضمناً مراجعہ کرتا ہے، اس میں اختلاف

کی کوئی موضوعی بنا نہیں۔ لہٰذا توجہ غیر متغیر اور مفروضاً غیر معین فرض کی جاتی ہے۔ لیکن نفسیاتی حیثیت سے ہم اس کو یقیناً فرض نہیں کر سکتے، یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حسیت اور موضوعی انتخاب بالضرورت توجہ کے اختلافات کو پیدا کرتے ہیں، اور توجہ ہمیشہ محدود ہوتی ہے۔ دوسری بات کے متعلق ہم کو صرف یہ کہنا ہے کہ ہم نہ یہ فرض کرتے ہیں، نہ کر سکتے ہیں کہ جس چیز کو ہم نے ایک احساس کی "موثر شدت" کہا ہے (اور اسی سے ہم کو یہاں براہ راست تعلق ہے) اس کے اختلافات طبیعی مہیج میں کوئی تغیر پیدا کرتے ہیں، اور جس چیز کو ہم نے "ذاتی شدت" کہا ہے، وہ اسی طبیعی مہیج کا متقابل ہے۔ ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اس "علمیاتی معروضی" شدت اور اس شدت میں جو صرف نفسیاتی حیثیت سے معروضی ہوتی ہے، قریب کا تعلق ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ (۱) جن حالات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو ذاتی شدت کو یکساں رہنے سے باز رکھے، وہاں توجہ کا اجتماع موثر شدت میں اضافہ کرتا ہے، اور توجہ کا انحراف اس میں کمی پیدا کرتا ہے۔ اور (۲) جن حالات میں ہم کو توجہ کی تقسیم میں کسی گزشتہ تغیر کا علم نہیں ہوتا، تب بھی بعض طبیعی مستلزمات کے بڑھنے سے کسی احضار کی موثر شدت بڑھ جاتی ہے اور ان مستلزمات کے گھٹنے سے یہ شدت گھٹ جاتی ہے۔ ہم کو اس کا بھی علم ہے کہ احساس کی شدت سے ہماری مراد کثیر ترین شدت، یعنی وہ شدت ہے، جو اس احساس میں توجہ کے اجتماع کے وقت ہوتی ہے۔ اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ بعض احضارات پر توجہ کا اجتماع (یہ ارادی ہو یا غیر ارادی) اسی میدان کے دیگر احضارات کی شدت کو کم کر دیتا ہے، اور یہ کہ خاص حدود کے اندر اندر توجہ میں اضافہ پر وہی اثر کرتا ہے، جو اس کی شدت پر طبیعی طرف سے اضافہ کا ہوا کرتا ہے۔ ایک خاص وقت میں توجہ کو مجتمع کرنے کی ناقابلیت کی توجیہ کچھ مشکل نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ہم کو عضویات سے مدد لینی پڑے۔ لیکن یہ بہر حال یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ جس چیز کو ہم نفسیات

کی زبان میں ایک احضار کی شدت کہتے ہیں، اس میں موضوعی عنصر بھی ہوتا ہے، اور معروضی بھی۔

احساس کی زمانیت ایک معنوں اس مہیج کی بقا کے ہم معنی ہے، جس پر احساس کا احضار اولی طور پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ بقا جس صورت میں کہ بلا واسطہ تجربہ میں آتی ہے، اس کا معیار موضوع مہیا کرتا ہے۔ نہ مہیج بحیثیت ایک خارجی تغیر کے۔ یہ معیار مختلف موضوعات کے لئے ان کے مزاج اور ان کی فطرت کے مطابق مختلف ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں تو ایک ہی موضوع کے لئے عوارض حالات کے مطابق مختلف ہوتا ہے، اور اس اختلاف میں "معروضی بقا" کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہاں بھی ایک موضوعی عنصر شامل ہے۔ لیکن اس کا تفصیلی مطالعہ ہم کچھ دیر کے لئے ملتوی کرتے ہیں[1]۔

بصری احساسات

(۵) اب ہم احساسات کی کیفیت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں بصری احساسات پر مستلزم عضویاتی اعمال اور ان اعمال کے طبیعی مہیجات کے تعلق سے، بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن ان کو براہ راست تعلق ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہیں۔ پھر خود نفسی طبیعیاتی تحقیق کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ماہر نفسیات، بحیثیت ماہر نفسیات، خلط مبحث سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے۔ لہٰذا ہم اپنے آپ کو صرف ان باتوں تک محدود رکھیں گے، جن کو نفسیات سے تعلق ہے۔ یہاں سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے، کہ ابتدائی بصری احساس صرف اس واحد کیفیت پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو ہم "روشنی" کہتے ہیں۔ یہ "روشنی" بلحاظ شدت کامل "اندھیرے" کے صفر (جو ہمارے لئے ایک خیالی حد ہے[2]) سے لے کر چکا چوند پیدا کرنے والی چمک تک (جو ہمارے لئے ناگوار اور درد انگیز

---

[1] دیکھو باب ہشتم، نمبر ۴۔ (مصنف) [2] یہ ایک حد ہے جس تک ہم کبھی بھی نہیں پہنچتے، کیونکہ

ہوتی ہے) مختلف درجہ رکھتی ہے ۔

ہم پر روشنی سے پیدا ہونے والے تہیج کے پہلے اثرات پھیلی ہوئی سردی یا گرمی کے بہت مشابہ ہوتے ہیں۔ بعض جانور تو روشنی تلاش کرتے ہیں اور بعض اس سے بھاگتے ہیں۔ چنانچہ چمگادڑ تو روشنی سے چھپتی پھرتی ہے اور چڑیاں روشنی میں اپنے گھونسلوں سے نکل پڑتی ہیں۔ جس طرح ہم حرارت کی حس سے شکل کا ادراک نہیں کر سکتے، اسی طرح ان جانوروں کی ابصار کی حس سے بھی شکل کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ بصری مکان ادراک کا درجہ حاصل نہیں کر لیتا، اور شکل کی تفریق ممکن نہیں ہو جاتی، اس وقت تک سیاہ و سفید میں وہ معنی پیدا نہیں ہوتے، جو ہم سمجھتے ہیں۔ عام زبان میں (کم از کم ابتداءً) ہم ان اصطلاحات کو صرف "اشکال" یا "اشیا" کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ بقول ہلمہولٹز یہ جسمی رنگ[۱] ہوتے ہیں۔ ایک رنگین سطح کا ادراک صرف اس وقت ہو سکتا ہے، جب یہ ماحول کے بصری میدان سے مختلف ہو۔ اس لحاظ سے سیاہی، بلحاظ ایک "ثانوی کیفیت" کے، باقی اور رنگوں کی ہمسر ہے، اور عملی مقاصد کے لئے "رنگ" کے نام کا استحقاق رکھتی ہے، خواہ ایسی اشیا موجود ہی ہوں، جو چمک سے بالکل معرا ہوں لیکن باوجود اس کے ایک بہت اہم فرق ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ روشنی کے میدان میں تو بہت سے رنگ تمیز کئے جا سکتے ہیں، لیکن اندھیرے کے میدان میں کوئی رنگ بھی تمیز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ یہ کہنا صحیح ہے، کہ ہم سیاہ چیز کا احساس کرتے ہیں، لیکن کیا ہم کو یہ فرض نہ کرنا چاہئے، کہ اگر یہ حقیقۃً سیاہ چیز ہے، تو اس سے براہ راست کوئی احساس حاصل نہیں ہوتا؟ اس کا "مفروضہ سیاہ" اصل میں بصری میدان کے اندھیرے حصہ کا مقابل ہوتا ہے۔ پھر بقول ماسائی نونگ اجتماعی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ تندرست آدمی میں بھی جسم کے اندر کے تہیجات ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ ان ہی کی وجہ سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے، جس کو "شبکیہ کی اپنی روشنی" (ہلمہولٹز) کہا جاتا ہے (مصنف)

ط ۱ Body-colours

سطح کی اس غائب[1] علت کے مقابلہ میں ایک ایجابی درک ہوتا ہے، لیکن یہ درک صرف اس وجہ سے ہوتا ہے، کہ باقی ماندہ میدان کوئی نہ کوئی شکل بنا دیتا ہے۔ یہی باقی ماندہ حصہ ایجابی احساسات مہیا کرتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے، کہ سُنئے نواز نیئے سوراخوں کو فی الواقع "محسوس" کرتا ہے، درآنحالیکہ وہ صرف سوراخوں کے کناروں کو چھوتا ہے۔ ان تمام واقعات سے ایجابی اور سلبی احساسات میں تمیز کرنے کا ذریعہ حاصل کیا ہو جاتا ہے، وھواھذا:- جس ترتیب سے کہ پہلے احساسات واقع ہوتے ہیں وہ بالکل غیر اہم ہے، لیکن دوسرے احساسات (یعنی مخصص احساسات کی غیر موجودگی) تجربہ میں صرف اس وقت آتے ہیں، جب پہلے ان کا تجربہ ہو چکا ہو۔ چنانچہ پہلا احساس کھردرے پن کا بھی ہو سکتا ہے، اور ہمواری کا بھی، سرخ کا بھی ہو سکتا ہے، اور نیلے کا بھی، لیکن ناقابل لمس، یا ناقابل رویت، شئے سے ہم اپنا تجربہ شروع نہیں کر سکتے۔

یہاں ایک صریحاً احتمالی قیاس کی طرف مرافعہ کیا جاتا ہے، اور خیال یہ ہے، کہ یہ قیاس تمام حواس پر صادق آتا ہے۔ اس قیاس کے مطابق جب ہمارے آلۂ حس ایسی کوئی خارجی تہیج نہیں ہوتا، اس وقت بھی یہ اپنی اس وظیفی "تنشّ[2]" کو باقی رکھتے ہیں، جو غذائی اعمال کی وجہ سے ظاہری آرام و سکون کی حالت میں ان کی فعلیت کو بحال کرتی ہے۔ اس قسم کے "تنشی احساسات" ہی کسی چیز کو نہ دیکھنے کے وقت ایک صحیح و سالم شخص کی حالت اور اس اندھے کی حالت میں فرق پیدا کرتے ہیں، جس نے کبھی کچھ دیکھا ہی نہیں۔ مقدم الذکر حالت میں کوئی ایجابی چیز ہے، جو موخر الذکر صورت میں غائب ہے۔ اس کے علاوہ "تنشی احساس" یا کسی چیز کا ایجابی وقوف، دیکھنے کے تعلق سے ایک تجربہ ہوتا ہے، اور سننے کے تعلق سے دوسرا۔ پہلا منظری ہوتا ہے، نہ بصری، اور دوسرا صوتی ہوتا ہے، نہ سمعی۔

---

[1] Causadeficiens

[2] Tone

اسی طریق پر ہلمہولٹز نے سیاہی پر بحث کی ہے۔ شروع میں تو اس نے سیاہی کو اس خاصیت تک محدود رکھا، جو اجسام کے ساتھ متعلق ہوا کرتی ہے، لیکن پھر تقریباً فوراً بعد وہ کہتا ہے: "سیاہ ایک حقیقی احساس ہے، یعنی یہ ہمارے آلہ کی معین حالت کا ادراک ہے، اگرچہ یہ روشنی کی کلی غیر موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے" اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک خاص جسمی رنگ کا ادراک اور "ہمارے آلہ حس کی ایک خاص حالت" کا ادراک دونوں سیاہ کہلائے جانے چاہئیں۔ اب بعض اشیا (مثلاً چاندی کے تیزاب) میں سیاہی روشنی کی موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا کیا یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ وہی سیاہ حالت ہے، جو ہمارے آلہ میں روشنی کی غیر موجودگی سے پیدا ہوتی ہے، اور کیا ان دونوں سیاہیوں کا ادراک ایک ہی ہوتا ہے؟ ایک مخصص احساس کبھی بھی آلہ کی حالت کے احساس کے ہم معنی نہیں ہوتا، اور اس کے ادراک کے ہم معنی ہونے کا امکان تو اور بھی کم ہے "منتشی احساسات" کا وجود مسلّم لیکن یہ محض عضوی احساسات ہوتے ہیں۔ اس سے ہلمہولٹز وغیرہم کے اس ناقابل تردید دعوی کی توضیح ہوتی ہے، کہ جب اندھیرے کا ہم کو وقوف ہوتا ہے، اس کو ہم اپنے ہاتھوں یا کانوں کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ لیکن اس بناء پر یہ دعوی کرنا کہ اندھیرا روشنی کی طرح ایک ایجابی احساس ہے، ایجابی اور سلبی کی دو مختلف اصطلاحات کو گڈ مڈ کرنا ہے۔ ھیرنگ بھی اندھیرے کو "منتشی احساسات" ہی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ بھی اس کی مخصص اور ایجابی نوعیت کا سب سے بڑا حامی ہے۔ جن واقعات کو اس نے اپنی تائید میں پیش کیا ہے، وہ بظاہر اس قدر مسکت ہیں، کہ اکثر لوگوں کا اس سے اطمینان ہو جاتا ہے[1] لیکن جب ان پر نظر غائر ڈالی جاتی ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اس پر بعض بہت زبردست اعتراضات ہوتے ہیں۔ یہ اعتراضات قابل جواب ہوں یا نہ ہوں،

[1] مجھے اعتراف ہے کہ میں بھی عرصہ تک ان لوگوں میں شامل رہا ہوں، ولیم میکڈوگل بھی، جو اب اس کا مخالف ہے، اس کا اعتراف کرتا ہے (مصنف)

ان کو اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ "ان لوگوں کے اقوال کی طرف توجہ ہی کیوں کی جائے، جو اپنے حواس کی صریحی اور صاف شہادت کو بھی رد کر دیتے ہیں!" اس دعوی کی کمزوری اسی قول سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ مشاہدہ اور استاج کی تمیز کی دقت ضرب المثل ہے۔ اس تفریق میں ناکامی سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں، ان کو گنوانا طول امل ہے، لیکن اتفاق یہ ہے کہ ان غلطیوں میں سے اکثر بصری احساسات سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ صرف اس وجہ سے کہ بصارت، جو سب سے زیادہ عقلی حس "ہے"، کے محض "احساسی معطیات" اور اس کی تاویلوں سے دبے ہوئے ہیں۔ سیاہی (بحیثیت اجسام کی ثانوی کیفیت کے) کے ادراک میں تو کسی کو شبہ نہیں، لیکن ھیرنگ کی طرح یہ دعوی کرنا، کہ بحیثیت احساس کے یہ سفیدی سے بعد المشرقین رکھتی ہے، اور یہ تسلیم کرنا، کہ اس میں بھی ہلکا چوندپیدا کرنے والی شدت ہوتی ہے، فہم عامہ کی ہتک کرنا ہے۔ اس صورت میں آنکھوں کے پردے کا کیا مصرف ہوگا؟ لیکن اس بے ضرورت استبعاد سے اس نظریہ میں اور نقائص پیدا ہو گئے ہیں، جو ہر دیگر لحاظ سے قابل تعریف ہے۔

لیکن کیا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں، کہ بعض بصری احساسات میں چمک نہیں ہوتی؟ کیا ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ بالکل اندھیرے میں ہم کو سیاہی دکھائی نہ دینی چاہئے، بلکہ ہم کو وہاں کسی چیز کو بھی نہ دیکھنا چاہئے؟[۵] اس میں شبہ نہیں، کہ ہم اندھیرے اور سیاہی میں خلط مبحث کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں کے احساسی مشمولات ایک ہی ہوتے ہیں، یعنی بصری احساسات کی غیر موجودگی۔

۵ پھر روشنی کے ختم ہو جانے سے بالکل اندھے شخص کے لئے کوئی تغیر نہیں ہوتا، کہ وہ دیکھ ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح آواز کے ختم ہو جانے سے ایک بہرے شخص کے لئے کوئی تغیر نہیں ہوتا، کہ وہ سن ہی نہیں سکتا۔ لیکن صحیح و تندرست شخص کے لئے معاملہ اس کے خلاف ہے۔ یہ دیکھ اور سن سکتا ہے، اس لئے اس تغیر کا تجربہ کرتا ہے۔ اس تجربہ کو ہم اس طرح بیان کرتے ہیں، کہ کچھ نہیں "دیکھ" "یا سن" رہا۔ ہم اس "کچھ نہیں" کو اندھیرا، یا خاموشی، کہ سکتے ہیں، لیکن اس کو ایک ایجابی احساس نہیں کہہ سکتے۔ (مصنف)

اگر ہم کو یہاں صرف اس منتشر روشنی پر غور کرنا چاہئے، جو سورج[له] سے آتی ہے[عه]، لیکن جو روشنی ہمارے گرد و پیش کی اشیا سے خارج ہوتی ہے، وہ بلحاظ طول موج مختلف ہوتی ہے، اور ان امواج کے جو اثرات شبکیہ پر ہوتے ہیں، وہ بھی مختلف ہوتے ہیں۔ جب بصری صورتوں میں تمیز ممکن ہو جاتی ہے، تو روشنی اور اندھیرے کے کیفی تفرقات کے علاوہ روشنی کے احساسات میں کیفی تفرقات بھی بہت کارآمد ہو جاتے ہیں۔ محض صورتوں کی شناخت کے لئے تو صرف روشنی اور اندھیرے کے تفرقات ہی کافی ہوتے ہیں۔ لیکن خود روشنی کے تفرقات سے کھٹے انگوروں اور پکے انگوروں، خوش ذائقہ چیزوں اور بد ذائقہ چیزوں، میں بغیر چکھے تمیز کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیا گیا ہے، کہ جن رنگوں میں سب سے پہلے تفرق ہوا وہ غالباً زرد اور نیلا تھے، یا شاید ان کو "گرم" رنگ اور "ٹھنڈا" رنگ کہنا صحیح تر ہوگا۔ اس کے بعد پھر گرم رنگ سرخ اور سبز میں متفرق ہوا۔ اس طرح سرخ، زرد، نیلا اور سبز نفسیاتی حیثیت سے اصلی رنگ کہلاتے ہیں، اور مختلف زبانوں میں ان کے مخصوص نام ہیں۔ باقی کے رنگ تحتانی کہے جاتے ہیں:

له پال، برٹ، لارڈ ایوبری (Lord Avebury) وغیرہم کے اختبارات سے معلوم ہوتا ہے، کہ جہاں مختلف طول موج کی روشنی ماحول کو روشن کرتی ہے، وہاں حیات کی بعض ادنیٰ ترین صورتیں سب سے زیادہ چمکدار کا انتخاب کرتی ہیں لیکن اس سے رنگوں کی تمیز کا وجود ثابت نہیں ہوتا، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ جانور اشیا کو بلحاظ ان کی رنگت کے دوسری اشیا پر مرجح نہیں سمجھتے (مصنف) عه فرض کیا گیا ہے، کہ شبکیہ کا عضویاتی تفرق مرکز سے شروع ہوا ہے، جہاں بصارت واضح ترین ہوتی ہے، اور یہ کہ تفرق حاشیہ کی طرف بڑھتا ہے، جہاں بصارت سب سے کم واضح ہوتی ہے۔ معلوم یہ ہوا ہے کہ حاشیہ کی تہیج سے ہر صورت میں بے رنگ احساس پیدا ہوتا ہے۔ ایک منطقہ میں درمیانی حصہ کے تہیج سے زردی اور نلاہٹ حاصل ہوتی ہیں، اور صرف مرکزی حصہ کا تہیج تمام رنگوں کو پیدا کرتا ہے۔ اس کے [illegible] رنگ کی کلی نابینائی بہت ہی نادر الوقوع ہے، اور بالعموم اس کے ساتھ دیگر امراض بھی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کو رجعت (Reversion) کی مثالیں نہیں سمجھ سکتے، لیکن سرخ و سبز کی نابینائی کی دو صورتیں بہت عام ہیں، یہ رجعت کی مثالیں ہو سکتی ہیں۔ ایسے حالات میں

ان کو یا تو ان اصلی رنگوں کے ناموں کو ملا کر ظاہر کیا جاتا ہے، مثلاً سبزی مائل زرد، زردی آمیز سرخ وغیرہ، یا ان کے ان اشیائے نام استعمال کیے جاتے ہیں، جن کا وہ رنگ ہے، مثلاً بنفشئی، نارنجی، گل انار۔ اس تسمیہ کے جواز میں واقعات بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ شمسی طیف کے سلسلہ میں اگر ہم سرخ سرے سے شروع کریں، تو بلا انقطاع دوسرے سرے پر بنفشئی تک پہنچ جاتے ہیں، اور پھر (غیر طیفی) ارغوانی اور قرمزی سے ہوتے ہوئے سرخ پر لوٹ آتے ہیں۔ اس تمام سفر میں زرد ایک نقطۂ انتقال ہے، کیونکہ جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح درمیانی رنگوں، مثلاً گل انار اور بنفشئی، کی مشابہت سرخ سے برابر کم اور زرد سے برابر زیادہ ہوتی جاتی ہے، بعینہٖ اس طرح جس طرح ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف روانہ ہونے میں نقطۂ آغاز سے ہمارا فاصلہ برابر بڑھتا جاتا ہے، اور منزل مقصود برابر ہم سے قریب ہوتی جاتی ہے۔ لیکن زرد میں سے گزر جانے کے بعد تمام رنگوں سے سرخ کی مشابہت بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ اب ان کی مشابہت از روی سے برابر کم ہوتی جاتی ہے اور سبزی سے زیادہ، یہاں تک کہ ہم سبزی پر جا پہنچتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں زردی سے گزر کر گویا ہم اپنی سمت بدل دیتے ہیں۔ سبز سے آگے زرد نشانات راہ ختم ہو جاتے ہیں، بعینہٖ اس طرح جس طرح زرد پر پہنچنے کے بعد سرخ نشانات راہ ختم ہوتے ہیں یعنی یہ کہ ہماری سمت پھر بدل جاتی ہے۔ نیلے پر پہنچنے کے بعد پھر یہی ہوتا ہے۔ یہاں سمت کی آخری تبدیلی سے ہم اپنے نقطۂ آغاز یعنی سرخ کی طرف عود کر آتے ہیں۔ اس تمام سفر میں جو راستہ ہم قطع کرتے ہیں اسے ایک ذو اربعۃ اضلاع شکل کے اضلاع سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ زاویوں پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اکثر ہوتا یہ ہے کہ جو رنگ ارتقائی سلسلہ میں سب سے آخر میں پیدا ہوتا ہے وہ سب سے پہلے ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف نیلے و زرد کی نابینائی کی بہت کم مثالیں ہم تک پہنچی ہیں۔ ان کی صحیح تاویل بہت مشتبہ ہے (مصنف)

چار رنگ ہوتے جہاں سے کہ سمت بدلتی ہے۔ انہیں اسی وجہ سے اصلی
رنگ کہہ سکتے ہیں۔ اب ان حدود کا تعین اختیاری نفسیات کا کام ہے لیکن
یہاں محض توضیح کی خاطر اس کو ایک مکمل مربع سمجھنا چاہیئے۔ لیکن جب ہم
رنگوں کے اور اختلافات جنہیں اکثر سیری[1] کے درجوں کے اختلافات کہا جاتا
ہے، پر غور کرتے ہیں، تو اس مربع کی تمام سطح اس کے اور چاروں اضلاع رنگوں
کو ظاہر کرتے نظر آتے ہیں۔ حدود پر کے رنگوں کے متعلق خیال ہے، کہ
ان کی سیری کثیر ترین ہوتی ہے۔ انہیں حدود کے اندر کے رنگوں کے
مقابلے میں خالص رنگ یا رنگین کیفیت، کہا جاتا ہے۔ یہ خالص رنگ جب
کم یا زیادہ سفیدی کے ساتھ مل جاتے ہیں، تو اس مرکب کو "لون خفیف"[2]
کہتے ہیں۔ خود سفیدی کو جو الوان خفیفہ کے سلسلہ کا نقطۂ آغاز ہے، "معتدل
لون خفیف"[3] کہتے ہیں۔ رنگوں کے احساسات کے واقعات کے کیفی بیان
کے لئے اصل سفیدی کو مربع کے اس مقام پر رکھنا کافی ہوگا، جہاں
اس کے وتر ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں، اور اس سطح کو مسطح فرض کرنا
کافی ہوگا۔ اب اگر ہم اس مرکزی نقطہ یا نقطہ بے رنگی سے کسی سمت میں
خط مستقیم میں روانہ ہوں تو ایک رنگ کے الوان خفیفہ کا سلسلہ حاصل
ہوتا ہے۔ یہ رنگ جس قدر قریب اس مرکزی نقطہ سے ہوتا ہے، اسی قدر
مدھم، پھیکا، یا کم سیر شدہ، یہ ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ جس طرح
رنگ کی حس ترقی کرتی جاتی ہے، اسی طرح رنگ کا یہ خط طویل تر ہوتا جاتا
ہے۔ مثلاً قدیم ترین نیلا اور زرد، اس نیلے اور زرد کے مقابلے میں کم سیر شدہ
ہوتا ہے، جو اب ہمارے تجربے میں آتا ہے۔ پھر چونکہ اس ترقی کو مکمل سمجھنے
کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، اس لئے حدود پر کے رنگوں کے لئے

۱؎ Saturation

۲؎ Tint

۳؎ Neutral Tint

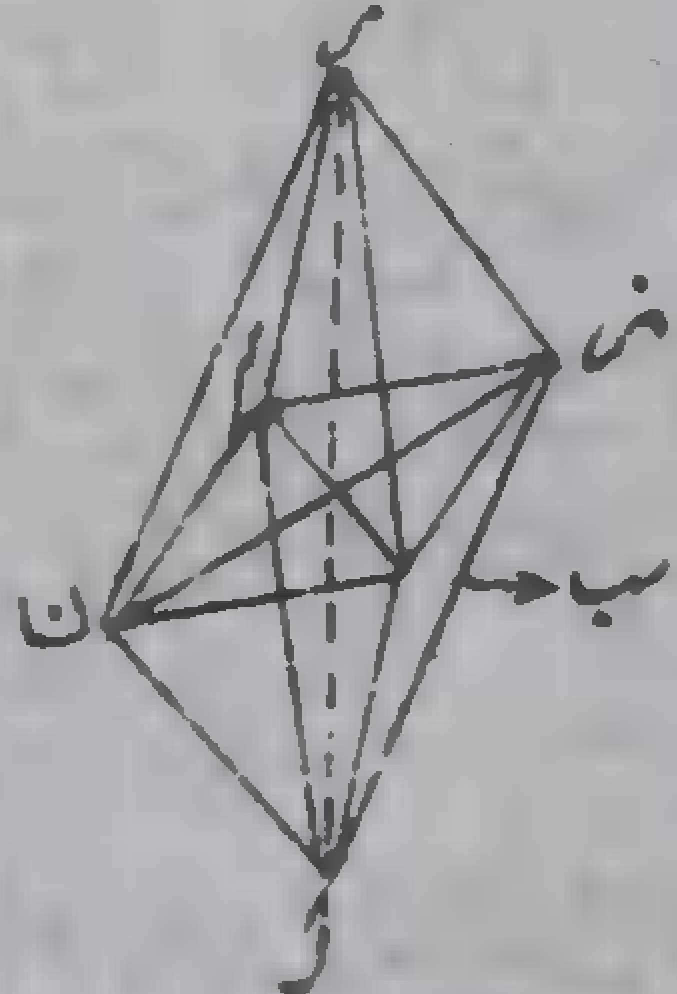
خالص، یا سیر شدہ، کی اصطلاحات کا استعمال بالکل اضافی ہے۔ اصل یہ ہے، کہ اس وقت تک ہمارے تجربہ میں یہ خالص ترین ہیں، لیکن ان سے بھی زیادہ خالص رنگ غیر ممکن التصور نہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے مربع کا رقبہ اطلاقی نہیں سمجھا جاسکتا ہے[1]

اس وقت تک ہم نے دیکھا ہے، کہ ہمارا بصری احساس مرکزی نقطہ بے طرفی سے صرف ایک سمت کے سلسلے میں آگے بڑھتا ہے، مثلاً، رنگ کی معمولی نابینائی میں نیلے زرد کے سلسلے میں۔ بعد میں چل کر یہ دونوں سمتوں میں ترقی کرتا ہے، مثلاً طبعی اور صحیح بصارت میں۔ لیکن جب ہم شدت کے اختلافات، یا ''اندھیرے'' ''اجالے'' کے فرق، کو بھی شامل کرتے ہیں، تو پھر ان کو ظاہر کرنے کے لیے ایک اور سمت کی ضرورت ہوتی ہے۔ رنگ کے مذکورہ بالا مربع کے مرکز (جو اس ظل[2] کو ظاہر کرتا ہے، جس کو ہم متوسط خاکستری کہہ سکتے ہیں) سے ایک خط مستقیم اس مربع کے وتروں سے زاویے بناتا ہوا کھینچا جاسکتا ہے (ان زاویوں کے متعلق ہم عنقریب کچھ کہیں گے) یہ خط نیچے کی طرف تو اس نقطہ پر ختم ہوگا، جو صفر شدت، جس کو ہم خالص سیاہ کہتے ہیں، کو ظاہر کرتا ہے، اور اوپر کی طرف کثیر ترین شدت، جس کو ہم خالص سفید کہتے ہیں، کے نقطہ پر ختم ہوگا۔ اس مرکزی محور کے متوازی خطوط رنگوں کے اظلال کے سلسلوں کو ظاہر کریں گے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں، کہ اس وقت یہ بدیہی ہے، یا کم از کم یقیناً ایک واقعہ ہے، کہ جس طرح رنگین کیفیات اور الوانِ خفیفہ کی شدت کم ہوتی جاتی ہے، اسی طرح سیاہ کے قریب تر ہوتے جاتے ہیں، اور جب یہ شدت صفر ہو جاتی ہے، تو یہ بالکل غائب ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ھیگل کہا کرتا تھا، کہ رات کے وقت تمام گائیں سیاہ ہوتی ہیں۔ یہ پھر یہ بھی ایک واقعہ ہے، اگرچہ خلاف توقع ہے، کہ

[1] واقعہ یہ ہے، کہ طیفی رنگوں میں سے کسی رنگ کی سیری اس طرح بڑھائی جاسکتی ہے، کہ اس خاص رنگ کو دیکھنے سے قبل اس اتمامی Complementary رنگ کو چند ثانیوں تک دیکھ لیا جائے۔ (مصنف)

[2] Shade

جس طرح ان رنگین کیفیات، اور الوان حقیقیہ، کی شدت بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر قریب یہ سفیدی سے ہوتے جاتے ہیں۔ ان تمام واقعات کو ہم خطوط کھینچ کر ظاہر کر سکتے ہیں، اور ان خطوط کو ہم موجودہ مقاصد کے لئے مستقیم فرض کر سکتے ہیں۔ یہ خطوط ہمارے مربع کے زاویوں کو بے رنگ محور کے سروں سے ملاتے ہیں۔ اس طرح ایک دوہری شکل بنتی ہے، اور ہمارا مربع ان کا مشترک قاعدہ ہوتا ہے (دیکھو ملحقہ شکل) ان اہرام میں سے ایک میں تو روشن رنگ ہوتے ہیں، اور دوسرے میں اندھیرے۔ متقدم الذکر کی چوٹی کثیر ترین شدت یعنی سفیدی کو ظاہر کرتی ہے، اور موخر الذکر کی چوٹی صفر شدت یعنی بالکل سیاہ کو۔ سب سے زیادہ سیر شدہ زرد (ز) اس مربع کے ایک زاویہ پر ہے۔ اس کی شدت مربع کے مرکز، یعنی خاکستری کی شدت، سے بلاشبہ زیادہ ہوتی ہے۔ زرد زاویئے کے بالکل بالمقابل زاویئے پر سب سے زیادہ سیر شدہ نیلا (ن) ہوتا ہے۔ اس کی شدت اس خاکستری کی شدت سے کم ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ روشنی کے ہرم میں سفید اور زرد کو ملانے والا خط اس خط سے نسبتہً چھوٹا ہوگا، جو سفید اور نیلے کو ملاتا ہے۔ اور اندھیرے کے ہرم میں اس کے برعکس ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں دوہرے ہرم کا مشترک قاعدہ زرد کے زاویۂ پر سے ذرا اوپر کو اٹھا ہوا ہوگا، اور نیلے زاویئے پر نیچے کی طرف جھکا ہوا، جیسا کہ ملحقہ شکل میں دکھایا گیا ہے۔



سمعی احساسات

(۶) سمعی احساسات کی کیفیت پر غور کرنے کے لئے

بہتر یہ ہے کہ ہم ان سادہ احساسات سے شروع کریں، جن کو سُرتیاں[51] کہتے ہیں۔ اُن کے بعد سُرتی مرکبات کو لیں گے، جو ان سرتیوں کے ملنے سے پیدا ہوتے ہیں، اور سب سے آخر میں شور کے مباحثہ طلب مسئلہ کی باری آئے گی ۔

سادہ سُرتیاں بُعد واحد کے کیفی سلسلہ کو مرکب کرتی ہیں۔ اس بُعد واحد کو امتداد کہتے ہیں۔ اس کو دو کم وبیش غیر مُعیّن نقاط کے درمیان ایک خطِ مستقیم سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ شدت، یعنی "بلندی" بھی شامل کر لی جائے، تو دو ابعاد کا سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان کے اطراف کم وبیش استعارۃً ان حدود سے متمیز کئے جاتے ہیں، جن سے مزید کمّی یا کیفی اختلافات، یا فی الواقع کیفی لوازم و لواحق، کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ گہری، دھیمی، اور بھاری آواز ایک طرف ہے، اور اونچی تیز، اور صاف آواز دوسری طرف۔ جس طرح ہم نچلی حد کے قریب ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح سُرتیاں کم "ہموار" اور کم مسلسل ہوتی جاتی ہیں، اور آخر کار واضح کم وبیش پھیلی ہوئی تھرتھراہٹ "محسوس" ہوتی ہے، نہ مسموع۔ پھر جب قابلِ سماعت سرتیوں کی حد بھی ختم ہو جاتی ہے، تو پھر صرف یہی تھرتھراہٹ کان کے طبلے پر واضح ہیجانات کی صورت میں باقی رہتی ہے۔ سب سے اونچی سُرتیاں اگر بلند، یا قریب ہوتی ہیں، تو ان کے ساتھ لمسی، اور اکثر کم وبیش الم انگیز، احساسات ہوتے ہیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ کان میں سوئیاں چُبھ رہی ہیں۔ جب قابلیتِ سماعت کی اوپر کی حد آتی ہے، تو یہ خصوصیت سُرتی کے قابلِ ادراک فرق کے مقابلے میں بہت زیادہ سرعت سے ساتھ بڑھتی جاتی ہے۔ سمعی اور لمسی احساسات کے اس تعلق سے اس آزاد حیاتیاتی شہادت کی تائید ہوتی ہے، جس کے مطابق آواز لمس کی متفرق صورت ہے۔

Tones [51]

Pitch [52]

ان واقعات کے مطابق، اگرچہ یہ تمام تران کی وجہ سے، عام خیال یہ ہے کہ جس طرح سُرتی سلسلے کا امتداد بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح اس کا حجم، یا اس کی وسعت کم ہوتی جاتی ہے۔

دیگر احساسی مرکبات کے مقابلے میں سُرتی مرکبات کی مخصوص خصوصیات اس حیرت انگیز تحلیلی قابلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو کم از کم انسان کی حاسّت میں سماعت میں پائی جاتی ہے۔ دو رنگ اس وقت تک ایک ساتھ حاضر نہیں کئے جا سکتے، جب تک کہ وہ دونوں مختلف مقامات میں نہ ہوں، لیکن "متعدد سُرتیاں مل کر ایک ایسا مرکب بنا سکتی ہیں، جن میں وہ بحیثیت جزئی سُرتیوں[51]" کے تمیز کی جا سکتی ہیں، اگرچہ مقاماً وہ غیر متفرق ہوتی ہیں۔ سادہ ترین مثال ایک واحد سُرتی مرکب، یا "سُر[52]" کی ہے۔ اس میں ایک اساسی[53] سُرتی ہوتی ہے، جو ہمیشہ قوی ترین ہوتی ہے۔ اسی کے امتداد کے مطابق اس سُر کا نام رکھا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ مضاعف سرتیوں[54] کا ایک منقطع سلسلہ ہوتا ہے، جن کا امتداد بڑھتا جاتا ہے، لیکن جس کی شدت کم ہوتی جاتی ہے۔ یہ آواز کے مخرج میں جزئی ارتعاشات کے سلسلہ کا مقابل ہوتا ہے۔ ان جزئی ارتعاشات کا ٹھیراؤ[55] اساسی سُرتی کے ٹھیراؤ کے حاصل ضرب کا صعودی سلسلہ (۲، ۳، ۴، ۔۔) ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں جزئی سرتیاں ہارمونک[56] کہلاتی ہیں، اور جب یہ نسبت نہیں ہوتی، تو ان کو ان ہارمونک[57] کہتے ہیں۔ باجوں یا انسان کے گانوں

---

[51] Partial Tones

[52] Note

[53] Fundamental Tone

[54] Over-tones

[55] Period

[56] Harmonic

[57] Inharmonic

سے پیدا ہونے والے سُرتی مرکبات مقدم الذکر سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہی یہاں خاص طور پر بحث طلب ہیں۔ اگر مختلف باجوں، یا گلوں سے ایک ہی آواز نکالی جائے، تو ان میں سے ہر ایک کی ایک خصوصی نوعیت ہوگی۔ اس کو کیفیت[1] کہتے ہیں۔ یہ خصوصی نوعیت کچھ تو نتیجہ ہوتی ہے رگڑ سے پیدا ہونے والی شوروں کا، جو اس آواز کے ساتھ ہوتے ہیں، اور کچھ آواز پیدا کرنے کے طریقہ کا لیکن بڑی وجہ اس کی ان سرتیوں کی تعداد اور شدت ہے، جن سے یہ مرکب ہوتی ہے، اور جن کو محدود، اور موسیقی کے معنوں میں کیفیت کہتے ہیں۔ اس سے پیدا ہونے والے تنوعات بے شمار ہوتے ہیں۔ بسیط آواز کی طرح، باجے کی ہر قسم، بلکہ کہنا چاہئے، کہ ہر باجہ، اپنی مخصوص فردیت رکھتا ہے۔ شور کے ایک سلسلہ کی طرح کیفیتوں کا سلسلہ بھی خارج از بحث ہے، اگرچہ ہر مخصوص آواز یا باجہ، اپنی خاص سُر کا سلسلہ رکھے گا۔ لیکن کیفیت امتداد کے ساتھ ساتھ بتدریج بدلنے کی طرف مائل ہوگی، اور اس کی وسعت سادہ سرتیوں کی وسعت کے مقابلے میں کم ہوگی۔ واقعہ تو یہ ہے، کہ سادہ سرتیوں میں بھی ایک نصب العین ہے، جس کے قریب تک ہم پہنچ سکتے ہیں، نہ ایک حقیقت، جو فی الواقع ہمارے تجربہ میں آسکتی ہے۔ اس لحاظ سے ہم سادہ سرتی کو ایک واحد سرتی مرکب، بحیثیت سُرتی مرکب، کی حد سمجھ سکتے ہیں۔

جس زبان میں کہ کیفیت کے تنوعات بیان کئے جاتے ہیں، وہ زیادہ تر استعارے کی زبان ہوتی ہے۔ تاہم اس سے نہ صرف سُرتی مرکبات کی ترکیب، بلکہ ان کے اجزاء ترکیبی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے، اگرچہ ایک غیر تربیت یافتہ شخص اس تحلیل کی تصدیق نہیں کرتا، جو کان نے کی ہے۔ چنانچہ جن سُرتی مرکبات کو بھر پور[2] کہا جاتا ہے، وہ

---

[1] Timbre

[2] Rich, Full

وہ ہوتے ہیں، جن میں ایک غالب اساسی سُرتی کے ساتھ نمایاں مضاعف سرتیاں ہوتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں جن سرتیوں کو خالی یا ہوائی[1] کہتے ہیں، ان میں مضاعف سُرتیاں بمشکل سنائی دیتی ہیں۔ پھر جن سُرتی مرکبات کو کھوکھلا کہتے ہیں، ان میں صرف طاق (۱، ۳، ۵ ......) جزئی سرتیاں مدرک ہوتی ہیں، مثلاً بوق، یا بند بانسریوں میں۔ پیانو یا کھلی ہوئی بانسریوں کے ہموار سُرتی مرکبات میں اعلیٰ مضاعف سُرتیاں مفقود ہوتی ہیں۔ ان کے مقابلہ میں تاروں والے، یا پیتل کے باجوں کے ناہموار، تیز اور چھبتے ہوئے سُرتی مرکبات میں یہ مضاعف سرتیاں غالب ہوتی ہیں۔ ناہمواری اور کھردراپن اس چیز کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کو ضرب[2] کہتے ہیں۔ مضاعف سرتیوں کے اعلیٰ طبقوں میں تو یہ ضربیں بہت واضح ہوتی ہیں۔ یہ اصل میں شدت کے اس اتار چڑھاؤ پر مشتمل ہوتی ہیں، جو آواز کی موجوں کے اجتماعات، یا ان کی مزاحمتوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چونکہ ہمواری جلد ہی اعصاب کے یکساں تہیج، اور ناہمواری ان کے بے قاعدہ تہیج پر موقوف ہوتی ہے، اس لئے سُرتی مرکبات کی لِمس کے ساتھ مشابہت اس لحاظ سے مکمل ہو جاتی ہے، اور اس حد تک یہ ان کی امتدادیت اور ان کے ترکب پر دال ہے۔ اس کا مزید ثبوت ان اختلاف میں ملتا ہے جو بھری ہوئی، خالی، کھوکھلی، دھیمی، تیز، چھبیلی آوازوں کے تقابل کے پس پردہ ہوتے ہیں۔

جب دو سرتیاں بیک وقت پیدا ہوتی ہیں، تو وہ ہموار[3] ہوتی ہیں، یا ناہموار[4]۔ جن محسوس اور عام واقعات کو ان لفظوں سے ظاہر کیا جاتا ہے، وہ تمام موسیقی کی عمارت کی بنیاد ہیں، اور ایک زمانے سے ماہرین ان کی طرف متوجہ ہیں، اگرچہ اس وقت بھی یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ ان کی

---

[1] Aethereal

[2] Beat

[3] Consonance

[4] Dissonance

تشفی بخش توجیہ ہوئی ہے۔ اب نفس ان واقعات کے متعلق پہلی بات تو یہ معلوم ہوتی ہے، کہ ناہمواری تو اصول ہے، اور ہمواری ایک استثنا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جب دو قابل تمیز سُریتوں میں سے ایک کا امتداد بتدریج بدلا جاتا ہے، اور یہ دونوں بیک وقت پیدا کی جاتی ہیں، تو یہ ماسوا چند ایسے منفرد "انٹروں"[۱] کے ہر جگہ ناہموار رہتے ہیں، جو مختلف درجوں میں ہموار ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ قطعی طور پر ناہموار رہتے ہیں، اس وقت تک تو یہ تمیز کئے جا سکتے ہیں، لیکن کامل اور تام ہمواری میں ماہرین بھی کم و بیش وقت کے ساتھ ان کو تمیز کر سکتے ہیں۔ غیر تربیت یافتہ اشخاص صرف سُرتی سنتے ہیں، اور وہ بھی صرف وہ جس کا امتداد ادنیٰ سُرتی کے امتداد کے مساوی ہو (ماسوا اِن صورتوں کے جہاں بلحاظ شدت نمایاں طور مختلف ہو) صرف انہیں واقعات کی بنا پر تو ہم ناہمواری کو دو سُرتوں کے کسی فرق، اور ہمواری کو ان کی کسی مشابہت کا نتیجہ کہنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ واحد فرق، یعنی کیفی فرق، جو ان میں ہو سکتا ہے، وہ امتداد کا ہے، اور یہ فرق دونوں صورتوں میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک سرگم[۲] کے انتر[۳] سے میں ہو سکتا ہے، کہ یہ فرق کم ہو لیکن ناہمواری زیادہ ہو۔ یہ فرق ان صورتوں میں سب سے زیادہ ہوتا ہے، جہاں ہمواری کامل و مکمل ہوتی ہے۔

تاہم جیسا کہ بالعموم ہوتا ہے، جب دو سُرتیاں مرکب ہوتی ہیں، اور اس لئے جب ان کے ساتھ مضاعف سُرتیوں کا وجود بھی ہوتا ہے، تو ایک اور معنی میں ان میں مخالفت، یا مشابہت، ہوتی ہے۔ چنانچہ سرگم میں، جہاں ہمواری سب سے زیادہ کامل ہوتی ہے، اساسی سُرتیوں،

---

[۱] Intervals

[۲] Octave

[۳] Interval (یہاں یہ بتانا تو ضروری نہیں، کہ یہ اصطلاح خود اس قسم کے فرق یا فاصلے کے ہم معنی نہیں جس کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ برخلاف اس کے یہ دو مختلف جزوں کے درمیان ایک نسبت کے ہم معنی ہے۔ مصنف

یا ان کی مضاعف سر تیوں میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی، اور اسی لئے ان میں ضربیں بھی نہیں ہوتیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ دونوں سُر افق اور موزوں ہوتے ہیں۔ لیکن جب ہم ہمواری کی کم کامل صورتوں کی طرف آتے ہیں، تو یہ مداخلت شروع ہو جاتی ہے، اور ہمواری کے درجہ میں کمی کے ساتھ ان مداخلتوں میں زیادتی ہوتی جاتی ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ اس طرح کی فعلی موافقت، یا عدم موافقت، سادہ سر تیوں میں بھی پائی جائے، کیونکہ اگرچہ ان میں مضاعف سرتیاں نہیں ہوتیں، تاہم ان میں نام نہاد "تفریقی سرتیاں"[1] ہوتی ہیں، جن کی تعداد ناہمواری کے زیادہ، یا کم، نمایاں ہونے کے مطابق ہوتی ہے۔ ان کی وجہ سے اور بھی ضربیں پیدا ہوتی ہیں، جو ناہمواری، یا ناموافقت، کو زیادہ کر دیتی ہیں۔ لیکن پھر بھی یہی کہا جاتا ہے، کہ صرف یہی ان کو زیادہ کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ناقص ہمواری، یا حقیقی ناہمواری، ان کے حذف ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ فرض کیا جاتا ہے، کہ حذف یا تو اُتار کو بڑھانے سے ہوسکتا ہے، یا ابتدائی سرتیوں کی شدت کو معتدل کرنے اور ایک کو دوسرے کے سامنے پیش کرنے سے۔ مقدم الذکر صورت میں تفریقی سرتیاں غائب ہو جاتی ہیں۔ اس طرح کی امتحانی مثالوں (؟) سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے، کہ ہمواری و ناہمواری کا جوہر خود ابتدائی سرتیوں کے باہمی تعلقات میں ہونا چاہئے۔ لیکن اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر ہم ان تمام لوازم و لواحق کو چھانٹ دیں، تو یہ جوہری تعلق کس طرح بیان کیا جائے گا۔

ہمارے پاس دو سرتیاں ہیں، جو بیک وقت سامنے آتی ہیں۔ جب یہ ناہموار ہوتی ہیں، تو ان میں ایک خاص تفاوت ہوتا ہے، اگرچہ ممکن ہے، کہ بلحاظ استداد یہ ایک دوسری کے مشابہ ہوں۔ یہ تفاوت اس طرح کا ہوتا ہے، کہ باوجود مشابہت کے وہ متمیز ہوتی ہیں۔ جب یہ ہموار ہوتی ہیں تو ان میں

---

[1] Difference-tone

امتداد کے اختلاف کے باوجود ایک خاص ربط ہوتا ہے، جس کی وجہ سے باوجود باہمی اختلاف کے، ان میں تمیز نہیں ہو سکتی، اگرچہ یہ قابل تمیز ہوتی ہیں۔ فرض کیا گیا ہے، کہ ان تمام حقائق کو ہم مفصلاً اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ موخر الذکر صورت میں سُرتیاں کم و بیش مکمل طور پر ممتزج ہو جاتی ہیں، اور مقدم الذکر حالت میں ان میں امتزاج نہ ہوتا ہے، نہ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ امتزاج کے امکان کو اس طرح ختم کیا جا سکتا ہے، کہ یہ سُرتیاں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں لیکن باوجود اس کے وہ ہموار ہو سکتی ہیں، اگرچہ ان کے درمیان یہ وقفہ واضح طور پر مدرک ہوتا ہے۔ لیکن ہمواری اس طرح کے امتزاج پر موقوف نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس حالت میں اجزاء ترکیبی قابل تمیز نہیں رہ سکتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ ان کا احساس ایک درمیانی سرتی کی صورت میں ہوگا، نہ دونوں کی نسبت نچلی سرتی کی صورت میں۔[۱] لیکن ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہمواری کی صورت میں ہم کو ایک کل کا وقوف ہوتا ہے، جس کی تحلیل میں ہم کامیاب بھی ہو سکتے ہیں، اور ناکام بھی۔ اس کے برخلاف ناہمواری میں ہم کو ایک غیر مسلسل کثرت کا علم ہوتا ہے، جن کو ہم ملا نہیں سکتے۔ کیا اس فرق کی توجیہ ہو سکتی ہے؟

تحلیلی نفسیات سے تو ہم کو کوئی مدد نہیں ملتی لیکن تخلیقی نفسیات، جو تحلیلی نفسیات پر مبنی ہوتی ہے، ہمارے کام آتی ہے۔ سب سے پہلے تو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ عام اور طبعی تجربہ صرف سُرتی مرکبات تک اب بھی محدود ہے، اور ہمیشہ سے محدود رہا ہے۔ تقریباً و تخمیناً سادہ سرتیاں،

[۱] سٹومپف کے نزدیک یہ فرج نفسیاتی نقطۂ نظر سے ویسا ہی انتہائی ہے جیسا کہ خود احساس اس کا خیال ہے کہ اس کا عضویاتی متلازم اعصاب متعلقہ کی ایک مرکزی "مخصوص توانائی" یا مخصوص توانائیوں کا مجموعہ ہے۔ (دیکھو کتاب ہذا بند ۲، حاشیہ) لیکن اس طرح کی مرکزی ترکیب کم از کم نفسی مشارکت کی طرف تو یقیناً اشارہ کرتی ہے۔ اس ترکیب کے مرکزی ہونے کو سٹومپف یہ سمجھ کر اس واقعہ سے مستنتج کرتا ہے کہ یہ امتزاج تخیل میں بھی ممکن ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی یقیناً کسی گزشتہ عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ آخر میں وہ ایک امکانی توضیحی نظریہ بیان کرتا ہے جس میں اس کے عقائد اس عقیدہ سے بہت قریب آ جاتے ہیں جن کی کیفیات شعور رابعہ میں ہوئی ہے (مصنف)

جو مصنوعی طور پر ہمارے معملوں، یا اور جگہوں، میں پیدا کی جاتی ہیں، عام تجربہ کی حدود سے خارج ہیں۔ لہذا ہمارا یہ شبہ جائز ہو گا، کہ مرکب سرتیوں کی ہمواری، یا ناہمواری، کا قدیم تر، اور عام تر تجربہ ہی وہ اشارہ ہے، جس کی ہم کو سادہ سرتیوں کی ہمواری و ناہمواری کے لئے تلاش ہے۔ فرض کرو، کہ ایک پیدائشی بہرہ شخص بعد میں اچھا ہو جاتا ہے، اور ہم آواز کے متعلق اس کے پہلے تجربہ کو صرف سادہ سرتیوں تک محدود رکھتے ہیں۔ کیا وہ بھی ہمواری و ناہمواری میں اسی طرح فرق کرے گا جس طرح ہم کرتے ہیں؟ اس امتحانی سوال کا کوئی قطعی و آخری جواب نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہنسن[سلہ] نے خوب کہا ہے، کہ اسے سننا سیکھنا پڑے گا جس طرح کہ اگر وہ پیدائشی اندھا ہوتا، اور علاج سے اچھا ہو جاتا، تو اس کو دیکھنا سیکھنا پڑتا۔ یہی تجربے کے واقعی اور اصلی راستے کو ذہن میں رکھنے کے بعد دوسری بات جو قابل غور ہے، وہ ایک واحد ہارمونک سرتی مرکب اور دو ہموار سرتی مرکبات کی ساخت کی مشابہت ہے۔ ایک کی جزئی سرتیاں ہمواری کے وہ تمام درجے رکھتی ہیں، جو دوسرے میں ممکن ہیں، اور جس قدر زیادہ کامل یہ ہمواری ہوتی ہے اسی قدر زیادہ ان کی مشابہت ہوتی ہے۔ لہذا یہ مناسب بنا ہے مؤخر الذکر کو، یہ سادہ ہو یا مرکب، مقدم الذکر کے ساتھ شامل و مدغم کرنے کی۔ ایک ان ہارمونک سرتی مرکب (معارضی ضربیں، جس کی خصوصیت ہوتی ہیں) پیچ میل سرتیوں کے کم و بیش قریب ہوتا ہے۔ لہذا یہ ایک بنا ہے دو ناہموار سرتی مرکبات کو اس قسم کی مرکب سرتی کے ساتھ یکساں کرنے کی۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، کہ دو ہمزمان سادہ سرتیاں ضربوں کے بالکل خارج کر دیئے جانے کے بعد بھی نہ صرف مختلف، بلکہ ناہموار، مدرک ہوتی ہیں، تو یہ کہنا مشکل ہے، کہ تحقیقی نفسیات اس کی توجیہ کس طرح کرے گی۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، کہ یہ ناہمواری صرف ماہرین موسیقی ہی کو معلوم ہو سکتی ہے تو

سلہ Hensen

کہا جاسکتا ہے، کہ اس معاملہ میں ان کا فیصلہ بالواسطہ اور انتاجی ہوتا ہے، نہ کہ بلاواسطہ اور احساسی۔ اس طرح یہ دقت باقی نہیں رہتی بہ حیثیت مجموعی واقعات اس افتراض کی تائید کرتے ہیں[1]۔

شور اور سُرتیوں کے درمیان نفسیاتی تعلق ایک مختلف فیہ اور بحث طلب مسئلہ ہے۔ ان دونوں کا طبعی تعلق تو بالکل عیاں ہے۔ یہاں تسلیم کیا جاتا ہے، کہ شور رقاصی[2] ارتعاشات کے مرکبات ہوتے ہیں، اور اسی لئے ان کو فرض کرتے ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے بھی یہی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ شور بھی سُرتی مرکبات کے حقیقی مرکبات ہوتے ہیں، غلطی ہے۔ مچھلی اور مینڈک پر موسیقی کا اثر نہیں ہوتا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ وہ بہرے ہوتے ہیں۔ آوازوں میں سُرتیوں کے تفرق کی حیاتیاتی شہادت اتنی ہی قطعی ہے، جتنی کہ آوازوں اور لمس کے تفرق کی۔ اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں میں آلۂ سماعت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن جھینگے کی سی بعض ابتدائی ساختیں، جو بے ریڑھ کے جانوروں میں پائی جاتی ہیں، اب بھی باقی ہیں۔ ان کا وظیفہ کیا ہوتا ہے؟ خیال یہ ہے، کہ منجملہ اور وظائف کے ان کا ایک وظیفہ آواز کا ادراک کرنا ہے۔ لیکن سُرتی کی تمیز ان سے نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اس تمیز کے لائق ہی نہیں۔ اگر کوئی مثال ایسی مل جائے، جس میں سُرتیوں کی تمیز تو غائب ہو، لیکن آواز کا ادراک بدستور موجود ہو، یا بالعکس، تو یہ ایجابی شہادت قطعی ہوگی۔ لیکن ایسی مثال اب تک نظر سے نہیں گزری۔ لیکن یہ سلبی شہادت اتنی قطعی نہیں، بالخصوص اس وجہ سے، کہ اکثر مثالوں میں ایک کا فتور دوسرے کے فتور کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اور جب آلۂ سماعت کا تسلسل ملحوظ رکھا جاتا ہے، تو یہ صورت ہمارے توقعات کے عین مطابق ثابت ہوتی ہے، ان حالتوں کے

---

[1] ہلمہولٹز کے بیانات پر اعتراضات گئے ہیں۔ لیکن ہم کو اس میں شبہ ہے، کہ ان بیانات کا کوئی تشفی بخش جواب دیا گیا ہے (مصنف)

[2] Pendular

سوا جہاں سُرتیوں کی حس میں ترقی بعد میں ہو، یا یہ زیادہ لطیف اور متفرق ساختوں کے ساتھ لازم و ملزوم ہو۔ یہاں یہ حس یقیناً ناقص ہوگی۔ یہ سچ ہے، کہ افرادِ انسانی کو شوروں اور سُرتی مرکبات کے درمیان متعدد مدارج کا ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن ماہرِ عضویات جواب دے سکتا ہے، کہ یہ حقیقت دعوے کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں، کیونکہ ہم میں گونج پیدا کرنے والا لاریبی آلہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن نام نہاد "قلیل المدت شور"، مثلاً برقی شرارے، یا ہتھوڑے کی آواز، میں بھی امتداد ہوتا ہے۔ یہ عام خیال ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ بہت مشتبہ ہے۔ یہ ارتسام جو بالکل قلیل المدت، اور تنہا ہوتا ہے، لہذا "اونچے" "نیچے" کا فرق امتداد کے فرق کے مقابلے میں امتدادیت کے فرق کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ پھر ماہرِ عضویات یہ جواب بھی دے سکتا ہے، کہ ایک ہی ہیجان سُرتی کو نہ پیدا کرتا ہے، نہ کر سکتا ہے۔ اب اگر اعتراض کیا جائے، کہ فوری، قلیل المدت، تنہا، اور سادہ شوروں کا وجود ہی نہیں، تو صرف یہ کہنا کافی ہے، کہ ہم اس حد کے جس قدر قریب ہوتے جاتے ہیں، دھماکے کی نوعیت اسی قدر غالب ہوتی جاتی ہے۔ یہاں اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، کہ ہمارے سمعی تجربات میں سے اکثر شوروں اور سُرتیوں کے مرکبات ہوتے ہیں۔

اس قسم کا ایک دلچسپ مرکب تکلم انسانی ہے۔ اس میں حروفِ صحیحہ تو تقریباً خالص شور ہیں اور حروفِ علت سُرتیوں سے اس قدر ملتے جلتے ہیں، کہ زمانۂ حال کے بعض مصنفین نے ان دونوں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ان کا بھی اسی طرح کا سلسلہ ہونا چاہئے، جیسا کہ سُرتیوں کا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف صورتِ حال یہ ہے، کہ حروفِ علت سُرتی سلسلے کے صرف چند مخصوص نقاط سے معین نسبت رکھتے ہیں، اور یہ نقاط مل کر سرگموں کا ایک سلسلہ بناتے ہیں۔ اس کی مثال ہم کو ان الفاظ میں ملتی ہے، جن کا تلفظ بالکل اس آواز کے مشابہ ہوتا ہے۔

جن کو وہ ظاہر کرتے ہیں، مثلاً چیرنا، دڑوکنا وغیرہ۔ پھر یہ بھی عام طور پر، بلکہ بالکل صحیح ہے، کہ جو حیوانات ارادۃً مختلف آوازیں نکالتے ہیں، ان کے آلات سماعت بھی بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ اس واقعے سے سمعی کے احساسات کے شوروں سے متفرق ہونے کی حیاتیاتی شہادت کی تائید ہوتی ہے۔

ادنیٰ حواس

(۷) بصارت وسماعت کے اعلیٰ حواس کے برعکس لمس، ذائقہ، بو، حرارت، وغیرہ، کے ادنیٰ حواس میں کیفی سلسلے نہیں ہوتے۔ یہاں ہم گرارت کا نام لیں گے، کہ اسے عدم احساس کے صفر سے دونوں طرف پھیلا ہوا ظاہر کیا جا سکتا ہے، اور یہ کہ اس کی دونوں انتہائی صورتیں، گرمی اور ٹھنڈک کی ہلاکت خیزی سے پیدا ہونے والے عضوی احساسات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں سمتوں میں تسلسل شدت کا ہوتا ہے، نہ کیفیت کا۔ ذائقے کی چار ممیز کیفیات، تجربے میں آتی ہیں، یعنی مٹھاس، کھٹاس، کڑواہٹ، اور نمکینی۔ لیکن بوؤں کی اتنی بھی صف بندی نہیں ہو سکتی۔

پھر یہ حواس اعلیٰ حواس سے اس بات میں بھی مختلف ہوتے ہیں، کہ ان میں سے دو یا زائد کے ملنے سے بھی احساسی مرکبات پیدا ہو جاتے ہیں، چنانچہ لیمونیڈ میں مٹھاس بھی ہوتی ہے، ایک خاص بو بھی ہوتی ہے، اور ٹھنڈک بھی۔ ان پر تفصیلی بحث تو زیادہ تر ماہر عضویات کے لئے دلچسپ ہو سکتی ہے، لیکن لمس اور حرارت میں دو ایک باتیں ایسی ہیں، جو ہماری توجہ کی محتاج ہیں۔ سب سے پہلے قابل غور بات تو یہ ہے، کہ ان کو احساسیت عامہ (جس پر ہم لفظ حسیت[1] کے ابہام کے ضمن میں غور

---

[1] دیکھو باب دوم، بند ۳

کر چکے ہیں) سے بہت قریبی تعلق ہوتا ہے کہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اولی طور پر تو یہ اس میں شامل ہوتے ہیں۔ لہٰذا مخصص حواس کی صورت میں متفرق ہونے کے بعد ادراک تک بھی ان میں ایک ابہام باقی رہتا ہے، اور اس ابہام کی وجہ یہ ہے کہ ان کے مہیجات کی طبیعی بنا، میں خود جسم عجیب و غریب طریقے سے شامل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہمیں گرمی، یا سردی محسوس ہو رہی ہے، تو ہم اپنے جسم کی ایک خاص حالت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور اس وقت ہم اپنی ذات کو اپنے جسم کا ہم معنی دیتے ہیں۔ لیکن جب ہم حرارت کے مخصص احساسات کا ذکر کرتے ہیں، تو اس میں وہ صحت نہیں ہوتی، جو سرخی کے مخصوص احساس کے ذکر میں ہوتی ہے۔ سردی لگنے میں ہمارا اشارہ نہ تو محض حالت جسم کی طرف ہوتا ہے، نہ خالصتاً حالت ماحول کی طرف۔ ہمارا اشارہ فی الواقع ان دونوں کے متغیر تعلق کی طرف ہوتا ہے۔ لاک اور برکلے اور ان سے بہت قبل متقدمین متشککین نے ٹھیک کہا تھا کہ گرم پانی ایک ہاتھ کو گرم محسوس ہو سکتا ہے، اور دوسرے کو ٹھنڈا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصلی مہیج حرارت نہیں، بلکہ حرارت کی کمی، یا بیشی ہے، اور احساس کی شدت کا انحصار اسی کمی یا بیشی کی شرح پر ہوتا ہے۔ لیکن ان میں اس سے بھی زیادہ اضافیت ہوتی ہے۔ صفر، یا نقطۂ بے حسی، جہاں حرارت میں نہ کمی ہوتی ہے، نہ بیشی یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہیئے، کہ جہاں حرارت مستقل و ثابت ہوتی ہے، جسم کے مختلف حصوں کے لئے مختلف ہوتا ہے[1]۔ اسی قسم کی ایک مقامی اضافیت بہت زیادہ درجے میں لمس میں بھی پائی جاتی ہے، اور یہ ان دونوں حواس کے لئے مخصوص ہے، کیونکہ صرف یہی نہیں کہ آلہ جسم

---

[1] جسم کے کھلے ہوئے حصوں کا درجہ حرارت باقی ماندہ حصوں کے درجہ حرارت سے بالعموم بہت نیچا ہوتا ہے، لیکن تب بھی گرمی یا سردی کا کوئی احساس نہیں ہوتا، تاوقتیکہ اس میں کمی یا زیادتی نہ ہو۔ درجہ حرارت گرنے پر سردی کا احساس ہوتا ہے، یہاں تک کہ نقطۂ بے حسی دوبارہ حاصل ہو جاتا ہے، اگرچہ اس تمام عرصہ میں درجہ حرارت برابر بڑھ رہا ہے۔ درجہ حرارت کے بڑھنے میں اس کا عکس ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ تغیر باقی رہے، تو موافقت کی وجہ سے ایک نیا نقطۂ بے حسی پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح "موضوعی" اضافیت بہت زیادہ ہو جاتی ہے (مصنف)

کی سطح کے ہم وسعت ہوتا ہے اس پر ہم عنقریب بمقامی علامات کے زیر عنوان غور کرینگے۔ بھر حس ناقص تفرق کی وجہ سے ہم ایک حس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ حرارت کو پیش کرتی ہے اسی کے باعث دوسری حس کے متعلق بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ دباؤ کو پیش کرتی ہے۔ عضویات کی زبان میں کہنا چاہئے کہ مناسب مہیج "لازماً میکانکی" دباؤ نہیں ہوتا کیونکہ ایک ہی احساس دباؤ کو بھی مستلزم ہو سکتا ہے، اور کھنچاؤ کو بھی۔

وہ مختلف احساسات جن کو مجموعی طور پر "عضوی" کہتے ہیں ان کا حساسیت سے تفرق اور بھی کم ہوتا ہے۔ یہ احساسات عضوی اس وجہ سے کہلاتے ہیں کہ بعد میں ہم ان میں سے اکثر کو کسی نہ کسی اندرونی عضو کی طرف منسوب کرتے ہیں، مثلاً پیاس، بھوک، وغیرہ۔ اگرچہ ان میں سے بعض مثلاً "فرحت" یا "پستی" تمام جسم کی حالت کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں غیر منفک ہیں اس وجہ سے کہ کسی عضو کی صحت، یا عدم صحت، تمام جسم کی حالت کو متعین کرتی ہے۔ اس لحاظ سے بھی یہ نام بہنا د عضوی احساسات بہت زیادہ پیچیدہ اور عسیر التحصیل ہوتے ہیں۔ بالعموم یہ نہ صرف سادہ تر احساسات مرکبات معلوم ہوتے ہیں، بلکہ ان میں افعال اضطراری بھی شامل دکھائی دیتے ہیں۔ تاہم یہ اہم بہت ہوتے ہیں، اور ہم کسی اور ضمن میں ان پر مزید بحث کریں گے۔

حرکت

(۸) عضوی احساسات ہی کی طرح وہ احساسات ہوتے ہیں جن کا پہلا تجربہ ہم کو بالعموم اس وقت ہوتا ہے، جب ہم معلومہ احساسات میں سے کسی احساس کا جواب دیتے ہیں۔ ان کو تجربے کے فعلی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، کہ انفعالی، یا آخذہ سے۔ لیکن بایں ہمہ وہ احساسی الماہیت ہوتے ہیں۔ عضوی احساسات کی طرح یہ بھی مرکبات ہوتے ہیں، لیکن کہنا چاہئے کہ اختبارۃً

لہ نفسیات اختیاری نے اس پیچیدہ مسئلہ پر روشنی ڈالنی شروع کر دی ہے (مصنف)

ان کی تحلیل بہت آسانی سے ہو جاتی ہے۔ اس تحلیل میں کچھ مدد تو فقدانِ[1]
احساس' یا فالج' سے ملتی ہے' جس میں ان میں سے بعض کا خاتمہ ہو جاتا
ہے' اور کچھ خود اپنے جسم کی خارجی حرکت سے' جس کو "انفعالی حرکت" کہتے ہیں۔
اکثر عضوی احساسات کا شعور ہم کو اس وقت ہوتا ہے' جب ہمارے
اعضا مختل ہو جاتے ہیں۔ ان کے برعکس حرکی احضارات کو ان اعضا
کے طبعی عمل سے تعلق ہوتا ہے' جو براہِ راست ہمارے قابو میں ہوتے ہیں۔
ان کے اپنے مخصوص عضوی احساسات ہوتے ہیں' مثلاً زیادہ ورزش
کرنے کی وجہ سے تکان میں' یا ورزش کی خواہش میں جسے "عضلی بھوک"
کہتے ہیں۔ ان مرکبات کو حرکی احضارات کہنے کے وقت ہم کو یہ احتیاط
کرنی چاہئے' کہ ان میں مکانی دلالتیں شامل نہ ہو جائیں۔ "محرکس" نہ کہ
مدرک ہونے کی صورت میں ان میں امتدادیت بھی ہوتی ہے' اور زمانیت
بھی' لیکن ان سے نہ زمان پر دلالت ہوتی ہے' نہ مکان پر' نہ تنقل[2] پر۔
لیکن جس صورت میں کہ یہ طبعاً تجربہ میں آتے ہیں' اس میں طبیعی
حرکت کی ایک خصوصیت ہوتی ہے' جس کو تنقل کے محض علم ہندسیت[3]
کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اگرچہ منفرداً' اور بلاواسطہ طور پر' وہ مقام' یا سمت'
یا معیار حرکت کے وقوف کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ تاہم ان میں سے بعض کی
مدد سے ہم کو "قوت" کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ "قوت" خواہ آزاد صورت میں
کام میں آتی ہو' یا اس کو کم و بیش بالکل روک دیا گیا ہو۔ دوسرے الفاظ
میں اگرچہ ان میں سے کوئی بھی مجرد تنقل[4] نہیں ہوتا' تاہم "فعلی حرکت" میں ایک جز
ہمیشہ بالقوہ[5] یا حرکی ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے' کہ ہم بالقوہ یا حرکی کی اصطلاح
کو ان ہی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں' جن میں ماہر طبیعیات ان کو
استعمال کرتا ہے۔ اس میں ہم معیار حرکت اور دباؤ دونوں کو شامل

---

[1] Anaesthesia
[2] Motion
[3] Kinematic
[4] Kinetic
[5] Dynamic

سمجھتے ہیں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ آزاد، بلا روک ٹوک حرکت میں کوشش کا احساس شامل نہیں ہوتا لیکن یہ بات کہ کوئی نہ کوئی کوشش ان حرکات میں شامل ہوتی ہے، یہ کسی قدر غیر معلوم کیوں نہ ہو، اس واقعہ سے نتیجہ ہوتی ہے، کہ یہ حرکات بھی اگر بہت دیر تک جاری رہیں، تو تکان پیدا کرتی ہیں۔ لیکن قوت کا تجربہ عملاً مفید نہ ہوگا، تاوقتیکہ وہ اجزاء ترکیبی موجود نہوں، جو مکانی ادراک کے لئے راستہ صاف کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہذا "حس احساسی[1] احساسات" کی اصطلاح (جو دراصل تمام مجموعہ[2] کے لئے تجویز کی گئی تھی) کو صرف آخری اجزاء ترکیبی تک محدود رکھنا بہتر ہوگا۔ اگر سپنسر نے سمتی[3] حرکی کی اصطلاح کو غلطی سے خود بالقوہ عنصر کے لئے استعمال نہ کیا ہوتا، تو یہ اصطلاح یہاں بہت پرمعنی ہوتی۔ میں نے اس کے لئے معاون[4] حرکی کی اصطلاح تجویز کی ہے، لیکن جہاں تک مجھے علم ہے اس کو اختیار نہیں کیا گیا۔ ان احساسات کی غیر موجودگی ہی کی وجہ سے فقدان احساس کا مریض براہ راست یہ نہیں تبلا سکتا، کہ اس کی مساعی کامیاب ہوئیں، یا نہیں۔ نہ وہ یہ کہہ سکتا ہے، کہ خارجی حرکت کی وجہ سے اس کا عضو کس مقام پر ہے۔ ان تمام باتوں کو وہ آنکھ کی مدد سے معلوم کرتا ہے[5]، ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے، کہ حرکات کو دراصل ایک غیر متفرق، یا ناقص طور پر متفرق، سلسلہ سے تعلق تھا۔ لیکن ترقی کے دوش بدوش یہ احساسات کی شکل اختیار کر گئیں، اور اسی طرح یہ مخصوص سلسلوں کا مجموعہ بن گئیں۔

---

[1] Kinaesthetic

[2] یہ اصطلاح نفسیات اور عضویات کے اس غلط بحث سے بچنے کے لئے بہت مفید ہے، جو "عضلی حس" کی اصطلاح سے پیدا ہوتا ہے (مصنف)

[3] Dirigo-motor

[4] Auxilio motor

[5] اس کی عام مثال وہ بدقسمت عورت ہے، جو اگر اپنے بچہ سے نگاہ ہٹاتی تھی، تو اندیشہ ہوتا تھا، کہ بچہ گر پڑے گا۔

ہماری مراد یہ ہے، کہ یہ اُن معیّن حرکات کا مجموعہ بن گئیں، جو علیحدہ علیحدہ بھی ممکن تھیں، اور جو مختلف طریقوں سے ملائی جا سکتی تھیں۔

حرِ احساسی احضارات تو بالعموم خالصتہً احساسی (یعنی جلد، رباطات، عضلات، وغیرہ) سے آنے والی مختلف مراکز[1] جو تحریکات کے مستلزمات سمجھے گئے، لیکن خاص حرکی احضار کی نسبت بہت دنوں تک ایک مختلف خیال تسلیم کیا جاتا رہا۔ لیکن یہ خیال آج کل اگر رد نہیں کیا جاتا، تو اس کو تسلیم بھی نہیں کیا جاتا۔ اِس خیال کے مطابق "مستعملہ قوت کا خصوصی احساس"[2] بقول بین "اندر کی طرف جانے والے انتقال کا نتیجہ نہ سمجھا جانا چاہئیے۔ یہ فی الواقع باہر آنے والی رو کو مستلزم ہوتا ہے، جس رو کی وجہ سے عضلات کی تحریک ہوتی ہے"۔ اس افتراض کی ضرورت عضویاتی حیثیت سے تو یقیناً ثابت نہیں ہوئی، اور نہ بین اولی طور پر ان پر اعتماد ہی کرتا تھا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ بحث کے شروع ہی میں، وہ کہتا ہے: "کہ فعل ہمارے احساسات کے مقابلے میں ہماری ساخت و ترکیب کی زیادہ اصل و غیر منفک خاصیت ہے، اور یہ ہماری ہر ایک حس میں بحیثیت ترکیبی جزو کے شامل ہوتا ہے[3]"۔ لیکن اس نفسیاتی صداقت کو بین کے بعض مخالفین (مثلاً ولیم جیمس) بھی ایسی شد و مد سے بیان کرتے ہیں، جیسے کہ خود بین نے بیان کیا تھا۔ بدقسمتی یہ ہے، کہ فعل عصبی کے اس نظریئے کے حامیوں کی طرح ان میں سے اکثروں نے بھی، اسی طرح کے نفسی طبعیاتی تعصب کے زیرِ اثر اس موضوعی فعلیت کی شہادت کو غلط مقام میں تلاش کیا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ انہوں نے اس فعلیت کی حقیقت میں شبہ کیا، یا اس سے بالکل انکار کر دیا۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ اس نظریئے نے اپنی

---

[1] سر چارلس بل، ویبر، سر ولیم ہیملٹن، وغیرہم نے بھی اسی واسطے اس کے لئے "عضلی یا سادس حس" کا قدیم نام استعمال کیا ہے (مصنف)

[2] زبردست ماہرِ عضویات جوہانس میولر نے اس کو سب سے پہلے پیش کیا، اور ہلمہولٹز، لوڈویگ (Ludwig) وونٹ، اور خصوصاً بین نے اس کو اختیار کیا (مصنف)

[3] صرف اسی وجہ سے فعلیت کو احضاری نہ سمجھنا چاہئیے۔ دیکھو کتاب ہٰذا باب سوم، بند ۲۔ (مصنف)

مدت حیات میں ''احساسی'' احضارات کو نام نہاد ''حرکی'' احضارات سے بالکل ناواجب طور پر علیحدہ رکھا، گویا جاندار تجربہ لفظاً و معناً قائم بالذات حالتوں کے تبادل کا ہم معنی ہے، جن میں سے ایک بالکل انفعالی ہے، اور دوسری بالکل فعلی، اور جو آلات حس اور آلات حرکت کی تشریحی تفریق کے مقابل اس تجربہ کرنے والی ذات، ''ایغو''، ایک احساسی سررشتہ، یا صیغہ اطلاع رسانی، اور ایک حرکی سررشتہ، یا صیغہ انتظامی، کے درمیان چکر نہیں لگاتی، نہ یہ متعاقب وقتوں میں محض وصول کنندہ، یا محض عمل کنندہ، اور اس سے بھی کم ہمیشہ انفعالی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ یہ ہمیشہ فعلاً ایک فعلی غیر ایغو سے معاملہ کرتی ہے، جس کو بالعموم عالم خارجی کہتے ہیں۔

باب ششم

ادراک

تکمیل :- ادراک کے معنی

(۱) گزشتہ صفحات میں ہم نے اپنے احساسی اور حرکی سلسلوں کے تفرق پر علیحدہ علیحدہ بحث کی ہے، اور معلوم کیا ہے، کہ یہ تفرق علی الترتیب محض قابل تمیز احساسات و حرکات کو پیدا کرتا ہے۔ اس بحث میں توضیح کی غرض سے ہم نے ایک اور عمل کو نظر انداز کر دیا ہے، جو درحقیقت اس تفرق کے دوش بدوش ہوتا ہے۔ ہماری مراد ان تقریباً ابتدائی و سادہ احضارات کی ان ملتف احضارات کی صورت میں ترکیب و تکمیل سے ہے، جن کو درکات، وجدانات، احساسی حرکی ردِ اعمال، وغیرہ، کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ فرض نہ کرنا چاہیے، کہ ذہن سے ارتقا میں کوئی مخلوق انسان کے سے ممیز احساسات و حرکات کو حاصل کرتا ہے، بغیر اس کے کہ وہ احساسات کو علم کی صورت میں، اور حرکات کو فعل کی صورت میں، تبدیل کرنے کی کوشش کرے۔ برخلاف اس کے ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں، کہ جیسا کہ پہلے ضمناً کہا جا چکا ہے، گزشتہ تکمیل و ترکیب مزید تفرق میں مدد کرتی ہے، اور ایک واضح تر و ممیز تر احساسات کے لئے راستہ صاف کرتا ہے، اور ارادی فعل اور زیادہ مختلف و متنوع حرکات کا پیش خیمہ ہوتا ہے[1]۔ ترکیب کا یہ عمل صحیح ترین

[1] دیکھو باب چہارم بند ۳۔ (مصنف)

معنوں میں نفسی عمل ہوتا ہے، اور قبل اس کے کہ ہم ان مرکبات پر غور کریں، جو اس عمل سے پیدا ہوتے ہیں، خود اس عمل پر غور کر لینا مفید ہوگا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ان مرکبات میں سب سے پہلے سب نہیں تو اہم ترین اس اصول موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے دلچسپ احساسات، حسیت کی مدد سے، حرکات پیدا کرتے ہیں، اور جس کی وجہ سے اغراض کو پورا کرنے والی حرکات اس کا حصہ دار بن جاتی ہیں۔ اس طریق پر مزید بحث کی سردست ضرورت نہیں۔ لیکن اتنا یقینی ہے، کہ اسی طریقہ سے ایک نسبتہً شدید احساس، اور ایک حرکت، جو کم از کم اتنی معین ہوتی ہے، کہ اس احساس کو زیر تصرف لاسکتی ہے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں، اور ان کم شدید احساسات اور زیادہ منتشر حرکات، کو توجہ سے خارج کر دیتے ہیں، جو ان کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ ان ضبط و منع پیدا کرنے والی حرکات کی مداخلت کے بغیر احضاری سلسلہ (یہ کسی قدر زیادہ متفرق کیوں نہ ہو) علم کے مقاصد کے لئے ویسا ہی غیر مسلسل مجموعہ رہتا جیسا کہ کانٹ نے اس کو سمجھا تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ موضوع صرف ان مخصوص حرکات پر قابو پاتا ہے، جو جذبی اظہار کے مجموعۂ حرکات میں شامل ہوتی ہیں، صرف اس وجہ سے کہ یہ حرکات صادر ہو کر بعض احساسات میں ضبط و منع پیدا کرتی ہیں۔ تجربہ سے قبل اور توارث کے بغیر، صرف کسی علمی علم غیب کے افتراض، بلکہ علم کی وہبی صورتوں کے قیاس کی بھی کوئی سائنٹفک سند نہیں۔ پھر اس بات کی بھی کوئی شہادت نہیں، یا شاید یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہوگا، کہ بہت ہی کم شہادت ہے، کہ موضوع کی فعلی اور تاثری حالتوں میں ایسی موافقت ہوتی ہے، جو پہلے ہی قائم ہو چکی ہے، اور جس کی وجہ سے الم انگیز رد اعمال مکروہ ہو جاتے ہیں، اور لذت آفرین رد اعمال مرغوب۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ایک ذی حس جانور حرکت کرتا ہے صرف اس وجہ سے کہ وہ محسوس کرتا ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ ارادہ کرتا ہے۔ ایک کیڑا بھی جو ارادی حرکات صادر کرتا ہے

ان کے اکتساب کے لئے بھی سعی و خطا کے ایک طویل عمل کی یقیناً
ضرورت ہوئی ہوگی۔ احتمال اس بات کا ہے کہ اس عمل کے شروع میں
طبعی انتخاب کی اہمیت بہت زیادہ ہوگی، لیکن اس کی ترقی کے ساتھ
ساتھ موضوعی انتخاب زیادہ غالب ہوتا ہوگا۔ اس عمل میں سے مخصوص
آلات حس کی حرکات کو خارج کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت
میں اگر نفسیاتی توجیہ ممکن ہے، تو صرف موضوعی دلچسپی و غرض ہی سے
حرکی و احساسی احضارات کی اُن ترکیبات کی توجیہ ہوگی، جن کو ہم مکانی
ادراکات، یا مادی اشیا کے وجدانات کہیں گے۔ جیسا کہ ہم عنقریب
دیکھیں گے، اس طرح کے بعض قدیم ترین اسباق جوارح کے جسم سے
تجسس کے عمل کے دوران میں سیکھے جاتے ہیں، اور یہ عمل ایسا ہے، کہ
موضوعی دلچسپی و غرض میں اس کی بنا کی تلاش کبھی ناکام نہیں ہوسکتی۔

اس طرح کی ترکیبات و تکمیلات اولاً اس چیز پر موقوف ہوتی ہیں،
جس کو ہم نے "توجہ کی حرکات" کہا ہے (باب سوم، بند ۲)، اور خود
یہ حرکات زیادہ تر اس لذت یا الم پر موقوف ہوتی ہیں، جس کو احضارات
پیدا کرتے ہیں۔ لیکن ایک حد تک یہ یقینی ہے، کہ ہماری توجہ غیر ارادی
طور پر ایک بے ہمہ احضار سے دوسرے بے ہمہ احضار کی طرف
منتقل ہوسکتی ہے، بشرطیکہ موخر الذکر احضار میں اتنی شدت ہو، کہ اس سے
حیرت پیدا ہو جائے، لیکن اتنی شدت نہ ہو، کہ جس کی وجہ سے حسیت
پیدا ہو، اور اس حسیت کے سبب سے ہم اس احضار کو باقی رکھنے، یا
اس کو ختم کرنے کی طرف مائل ہوں۔ لیکن ذہنی ارتقا کے تمام عمل میں
اگر ہم کو کسی نئی چیز سے معاملہ پڑتا ہے، تو اس بے ہمگی کی وسعت
غالباً بہت تنگ ہو جاتی ہے۔ باہمہ احضارات اس صورت میں
بھی باقی رہیں گے، لیکن جب تک کہ اور دلچسپ احضارات موجود ہیں،
اس وقت تک ان بے ہمہ احضارات کا وجود و عدم برابر ہوگا۔

بحیثیت نفسیاتی اصطلاح کے ادراک مختلف مصنفین کے ہاں

مختلف معنی رکھتا ہے، اگرچہ یہ سب معنی باہم ربط رکھتے ہیں بعض صورتوں میں اس سے احساس یا حرکت کی سادہ معرفت کے مقابلے میں ان کی محض شناخت مراد لی جاتی ہے۔ لیکن اکثر اس کا مفہوم بالکل وہی ہوتا ہے، جو احساسات کی "مقامیت اور تخریج[1]" کا ہوتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ یہ یا تو ان احساسات کے ہم معنی فرض کیا جاتا ہے، جو خود ہمارے جسم (بحیثیت ممتد) کے کسی حصہ کے آثرات سمجھے جاتے ہیں، مثلاً سوئی کی چبھن، یا ان احساسات کے جو جسم کے اس حصہ، یا کسی اور خارجی شے کی صفات فرض کئے جاتے ہیں، مثلاً میرے ہاتھ، یا میری میز، کا رنگ پہلے معنوں کے مطابق تو ادراک بغیر کسی مکانی احضار کے ممکن ہوتا ہے، اس طرح کہ جب احساس کی طرف چند مرتبہ توجہ کی جا چکی ہے، وہ مانوس ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے درک کو "بحیثیت" احضاری باز احضاری" مرکب، اور خالصتہً احساسی ہونے کے، ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں، کہ یہ مساوی ہے ب + ج کے، جہاں ب موجودہ احساس کو ظاہر کرتا ہے، اور ج گزشتہ تجربہ میں اس کی مانوسیت کی بنا کو[2] دوسرے مفہوم کے مطابق ایک بالکل نیا احساس (اگر اس کا وجود ممکنات سے ہے) درک بن سکتا ہے بشرطیکہ یہ ان حرکی تجربات کے ساتھ مختلط ہو جو اس کی مقامیت، یا تخریج کے لئے ضروری ہیں۔ اس طرح کے درک کو بھی علامات کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ یہ مساوی ہوگا لا + (ح + خ)، یا لا + ح کے۔ یہاں ح ہم معنی ہے ایک واقعی حرکت کے، مثلاً آنکھوں کو منضبط کرنے کی حرکت۔ بعض صورت میں یہ حرکت کسی گزشتہ حرکت کا محض باز احضار، یعنی خ ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ حقیقی ادراک غالباً ہمیشہ ان دونوں

---

[1] Projection

[2] دیکھو باب ہشتم، بند ۲۔ (مصنف)

معنوں پر حاوی ہوتا ہے، کیونکہ جن ارتسامات کی ہم شناخت کرتے ہیں، ان کو ہم اپنے جسم کے کسی حصّہ کے تاثر، یا اس کی صفت، کی صورت میں بھی معلوم کر لیتے ہیں۔ پھر جن ارتسامات کو ہم اس صورت میں معلوم کرتے ہیں، وہ کبھی بھی بالکل نئے نہیں ہوتے جن کا کم از کم بحیثیت آواز، یا رنگ، یا درد، وغیرہ ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اکثر اوقات ہو سکتا ہے، کہ ہم اس تمام عمل کے صرف ایک پہلو سے سروکار رکھیں، مثلاً ایک کاریگر اپنی مصنوعات میں مانوسیت کو تلاش کرے، یا میں یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کروں، کہ "ہرچہ می بینم بہ بیداریست یا رب، یا بخواب"۔

لیکن تاہم ایک فرق ہے، جو قابلِ بیان ہے۔ ادراک کو جس صورت کہ ہم جانتے ہیں، اس میں نہ صرف شناخت (یا مشاکلت) اور "مکانی اشارہ" شامل ہوتے ہیں، بلکہ اس میں بالعموم ایک شے کی طرف "اشارہ" بھی ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ ہم کو ایک آواز، یا چمک، کا ادراک ہو جائے، اور اس چیز کا ادراک نہ ہو، جو اس آواز، یا چمک، کو پیدا کر رہی ہے۔ لیکن پھر بھی ہم اس آواز، یا چمک، کو کسی ایسی چیز کی صفت، یا تغیر، یا حالت، سمجھتے ہیں، جو نہ صرف توجہ کرنے والی ذات سے بے نیاز ہے، بلکہ ان تمام ارتسامات سے بھی آزاد ہے، جس کی طرف وہ ذات توجہ کر رہی ہے۔ لیکن یہاں پر پھر تحقیقی اور واقعی علیحدگی ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ "یہ معروضی اشارہ" ہماری ذہنی ترقی کے اثناء میں باقی کے دو کے ساتھ گندھ چکا ہے۔ تاہم ایک محتاط نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تحقق خاص خاص عوارض حالات پر موقوف ہوتا ہے، اور ان حالات کو ہم غائب متصور کر سکتے ہیں۔ ان عوارض حالات میں مختصراً ارتسامات کے ان مستقل ارتباطات و تعاقبات کو شامل سمجھنا چاہیے، جن کی توجیہ نفسیات نہیں کر سکتی، اور ان مستقل حرکات کو بھی، جو ان ارتسامات سے پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم ان ارتسامات کو

بیک وقت وصول کرتے ہیں، جن کو ہم منفرداً اُس گلاب کے پھول کی خوشبو، اس کے رنگ، اور اس کی نرمی کی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ہم ان ارتسامات میں سے ہر ایک کو "درک" اور ان سب کو ملاکر "مرکب درک" کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس مرکب میں جزئی درکات کے محض اجتماع کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ علم، یا وجدان[1] بھی ہوتا ہے کہ یہ پھول وہ چیز ہے، جس کی یہ خوشبو ہے، جس کا یہ رنگ ہے اور جس کی یہ نرمی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ادراک کی بحث میں ہم کو (۱) شناخت، (۲) ارتسامات کی مقامیت، اور (۳) اشیاء کے وجدان پر غور کرنا ہے۔

ارتسامات کی شناخت

(۲) شناخت، یا مشاکلت، کی اصطلاحات بہت وسیع الاطلاق ہیں۔ سادہ ترین ذہنی عمل، جو فرض کیا جاتا ہے، کہ اس سے مدلول ہوتا ہے، اور ملتف ترین عمل میں بہت فرق ہوا کرتا ہے۔ ایک پرندہ جنگل میں انسان کو پہلی پہلی مرتبہ دیکھتا ہے، اور اس پر کوئی دہشت وغیرہ طاری نہیں ہوتی، لیکن جب یہ انسان دو یا تین مرتبہ اس جنگل میں آتا ہے، تو یہ پرندہ انسان کو دیکھ کر اتنا ہی دہشت زدہ ہو جاتا ہے، جتنا کہ دیگر "مہذب" پرندے انسان کو دیکھ کر ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے، کہ اب یہ پرندہ اس "بے پر دو پائے" کو پہچان لیتا ہے۔ جب یہ انسان اپنے وطن کو لوٹ کر آتا ہے، تو اس کے اعزا و احبا بھی اس کو پہچان لیتے ہیں، اگرچہ اس کو سیاحت و شکار کے خطرات و مصائب نے بہت کچھ بدل دیا ہے۔ مؤخر الذکر

---

[1] وجدان (Intuition) کی اصطلاح یہاں ان سادہ درکات کے مرکب کے لئے استعمال ہوئی ہے، جو مکان و زمان میں بصورت وحدت کے مؤلف ہوتے ہیں۔ اس کی بجائے "ایک مرکب درک" یا "ایک اکتسابی درک" کی اصطلاح کے استعمال سے نہ تو اس وحدت کی طرف اشارہ ہوتا ہے نہ اس "تمثلی مرکب" کی طرف جس پر "شیئیت" دلالت کرتی ہے (مصنف)

صورت میں آواز یا رفتار کی کوئی اور نمایاں صفت اس سیاح کے گزشتہ سوانح کا احیا کرتی ہے، اور یہ سوانح اس کی موجودہ حالت کی طرف رہنما ہوتے ہیں۔ شناخت کی یہ دونوں صورتیں بہت مختلف ہیں، اور ماہرین نفسیات نے اس طرح کے سادہ ادراک کو بیان کرتے وقت موخرالذکر قسم کے احوال ذہن کو پیش نظر رکھا ہے، نہ کہ مقدم الذکر قسم کے احوال ذہن کو۔ وہ کہتے ہیں، کہ پہلے پہل ایک ابتدائی احضار، یا ارتسام، ب ہوتا ہے، پھر چند مرتبہ کے اعادہ کے بعد اس ب کے باقیات کا ایک مجموعہ ب۱، ب۲، ب۳...... باقی رہ جاتا ہے۔ اب ادراک کے وقت ہوتا یہ ہے کہ بن ان بازاحضارات، یا تصورات، کا احیا، کرتا ہے، اور اپنے آپ کو ان کے ساتھ مؤتلف کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے بعد کے ادراکات اکثر حالتوں میں واضح یادداشتوں، اور واضح توقعات کو بیدار کرتے ہیں لیکن چونکہ یہ گزشتہ ادراکات پر دال ہوتے ہیں، لہٰذا یہ ظاہر ہے کہ شناخت کی سب سے پہلی صورت اس قسم کے متلازمات سے پاک ہوتی ہے، اور اس طرح یہ اس منطقی قضیہ کے ہم معنی نہیں ہوتی کہ "بن ب ہے"۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ مشاکلت خازنیت اور تفرق کو شامل ہوتی ہے، اور بازاحضار کے لئے راستہ صاف کرتی ہے، لیکن خود اس میں جدید کو قدیم کے سامنے نہیں کیا جاتا، نہ اس میں مشابہت کی تعیین ہوتی ہے، اور نہ اس تعیین کی بناء پر کوئی اصطفاف[1]۔ خالص احساس کو تو ہم نفسیاتی واہمہ فرض کر سکتے ہیں، اور ایسا ہی واہمہ سادہ تمثال، یا اس احساس کا احیا ہے۔ اس کو ہم بعد میں دیکھیں گے۔ آخری احساس پہلے احساس کا مشابہ نہیں ہوتا۔ یہ احضاری سلسلہ وہ تغیر ہے، جو خود گزشتہ تغیرات سے متغیر ہو چکا ہے۔ اور یہ کہنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہو سکتا کہ یہ گزشتہ

---

[1] دیکھو باب ہفتم بند ۲ (مصنف)

احضارات کو مستحضر کرتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان احضارات میں وہ فردیت ہی نہ تھی، جو اُس استحضار سے مدلول ہوتی ہے، نہ یہ اپنے آپ کو ان تمثالات کے ساتھ مؤتلف کرتا ہے، جو اس کے مشابہ ہوتی ہیں، کیونکہ ائتلاف سے پہلے تمیز ہونی چاہئے، اور جو چیز کہ مؤتلف ہو سکتی ہے، وہ ایک خاص وقت متفرق بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح مطالب کی خاطر یہاں تک ہم نے فرض کیا ہے، کہ شناخت، یا سادہ ادراک، ایک منفصل و منفرد عمل ہے، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ تمام دیگر نفسی اعمال کی طرح یہ بھی ایک بڑے کل، ایک جاندار تجربے کا لازمی جزو ہے، لہٰذا مانوس ہو جانے کی صورت میں وہ چیز ایک ارتسام کے ساتھ شریک ہو جاتی ہے، جس کے لئے "ابتدائی معنونیت"[1] کی اصطلاح بہتر ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ صرف توجہ کی مدد سے مانوس ہوئی ہے، اور اس شئی کی طرف توجہ اس سبب سے ہوئی، کہ موضوع کو اس کے ساتھ دلچسپی تھی، یعنی اس سے اس موضوع کو لذت حاصل ہوئی تھی، یا الم، اور اسی طرح اس کا مفہوم عملی ہو گیا تھا، کہ محض وقوفی مفہوم کی اس سطح پر کوئی گنجائش نہیں[2]۔

ارتسامات کی مقامیت: اس کے عناصر

(۳) ارتسامات کی مقامیت پر بحث کرنا گویا ان مدارج کو بیان کرنا ہے، جن سے گزر کر ایک نفسیاتی فرد مکان کا علم حاصل کرتا ہے۔ اس قسم کی تحقیق کے شروع ہی میں مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ سب سے پہلے یہ معلوم کیا جائے، کہ کون کون سی بات ہمارے موضوع بحث سے

---

۱ سٹاؤٹ مینوئل آف سائیکالوجی طبع ثالث صفحہ ۱۸۲

۲ دیکھو باب اول (مصنف)

تعلق رکھتی ہے، اور کس کو ہمارے موضوع بحث سے تعلق نہیں۔ اس تصریح کے بغیر ان لوگوں کا اطمینان خاطر برباد ہو جائے گا، جو فلسفہ اور نفسیات کو خلط ملط کر کے علم کے اس عنصر کی وہبی نوعیت کی مخالفت یا موافقت، کیا کرتے ہیں۔ علمیاتی معنوں میں مکان کے علم وہبی ہونے کا اقرار یا انکار کرنا نفسیات کا کام نہیں۔ نفسیاتی معنوں میں تو یہ یقیناً وہبی نہیں ہوتا۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ یہ شروع ہی سے صریحاً، یا ضمناً، ہر ایک احضار کا عنصر نہیں ہوتا۔ یہاں اگر ہم ان دو چیزوں میں فرق معلوم کر لیں گے، جن کو فلاسفہ نے اکثر خلط ملط کیا ہے، تو ہمارا منشاء واضح ہو جائے گا! ایک طرف تو عینی مکانی تجربہ ہے، جس میں ایک فرد اشیا کے مقام کو حقیقۃً اور واقعۃً معلوم کرتا ہے، اور دوسری طرف مکان کا تصور، جو مجرد بھی ہے، اور مثالی بھی، اور جو اس قسم کے عینی تجربات کے اشتراکات پر مبنی ہے۔ ایک شخص ایک ایسے مقام پر پہونچتا ہے، جہاں سے وہ بچپن سے غائب رہا ہے۔ یہ شخص جانتا ہے، کہ اس کے مکانی ادراکات میں ایک طرح کی شخصی مساوات[۵] کس حد تک دخیل ہوتی ہے۔ یہی حقیقت اس کو اس طرح بھی معلوم ہو سکتی ہے، کہ وہ اپنے ایک ایسے دوست کے ساتھ سیر کو جائے، جو اتفاق سے بڑا کھلاڑی ہے، اور "لانگ جمپ" میں مشاق ہے۔ راستہ میں اگر ایک ندی پڑے، جس کا پاٹ بارہ فٹ کا ہو، تو دوست تو جانتا ہے کہ وہ اس کو پھلانگ سکتا ہے، لیکن دوسرا شخص بخوبی واقف ہے، کہ وہ اس کو پھلانگ نہیں سکتا۔ ایک عینی و واقعی "اوپر" اور "ساتھ ساتھ" میں محض سمت کے فرق کے علاوہ اور بھی بہت فرق ہوتا ہے۔ کتا اڑ نہیں سکتا، لہذا وہ ایک ایسے شکار کی طرف توجہ نہیں کرتا، جو سو فٹ کی بلندی پر اڑ رہا ہے، لیکن اگر اس شکار کو ایک باز دیکھتا ہے، تو وہ اس کا تعاقب کرتا ہے، تاہم کتا ہوشیار رہتا ہے، اور اس شکار کے زمین پر اترنے کا انتظار کرتا ہے۔

عینی صورت میں جسم وہ اصل یا مقدمہ ہے، جس کے تعلق سے تمام مقامات ناپ.

۵۔ Personal Equation

اندازہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایک فردِ مُدرِک کے لئے "یہاں" ایک اطلاقی مقام ہے، جس کہ خالص مکان کی اضافیت تامہ ہے جس کا کوئی مقابل نہیں پھر اس چیز کے مقابلے میں جسے "تخریجی حواس"[1] کہا جاسکتا ہے، "احساس جسم" باطنی و خارجی کو اطلاقاً تمیز کرتا ہے، اور اس طرح جسمانی ذات اور اس کے احول کی حد بندی کرتا ہے۔ پھر ذات مُدرِک کے لئے ماحولی مکان اس صورت میں بلحاظ نوعیت یا نوسیت اور ابعاد متغیر ہوجاتا ہے جب ادراک سامنے کی زمین سے پیچھے کی زمین کی طرف ہٹتا ہے، یا جب ہم ان اشیا کو چھوڑ کر، جن کا ادراک ہم کو اپنی موجودہ حالت و وضع کے تغیر سے ہوسکتا ہے، ان چیزوں کی طرف توجہ کرتے ہیں، جن تک ہم صرف نقل و حرکت کی مدد سے پہونچ سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہماری مختلف حرکات، اور ان کے اجتماعات، ایسے محدد[2] ذات کا جال بناتے ہیں، جو کیفاً قابل تمیز ہوتے ہیں، لیکن، کہنا چاہیئے، کہ ہندسۃً فضول بھی ہوتے ہیں اور ناقص بھی۔ ادراک کے یہ واقعات تو وہ ہیں، جن میں بہائم بھی حصہ دار ہیں۔ ان واقعات اور ذی ابعاد ثلاثہ اور حقیقی فروق و اختلافات سے مُبرّا مکان کے اس سائنٹیفک تصور کے درمیان ایک بہت بڑی خلیج حائل ہے، جو فکر و زبان کی پیدا کردہ ہے، اور جس کو عقل اس چیز کا منطقی پیش افتراض سمجھتی ہے، جو ذہنی ارتقا کے سلسلہ میں اس پر زماناً مقدم تھی۔ مکان کے تجربہ کی اصلیت کی کامیاب توجیہ سے اگر قطع نظر بھی کرلی جائے تب بھی اس تجربہ کا نفسیاتی حیثیت سے اصلی نہ ہونا اس کی ترکیب پر غور کرنے ہی ظاہر ہوجاتا ہے۔ مکانی اضافات کے لئے بہت سی اشیا کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ الف ب کے باہم، ب ج کے ساتھ، د سے فاصلہ پر، اور و اور الف کے

۱؎ Projecting senses

۲؎ Coordinates

درمیان، واقع ہو سکتا ہے۔ اور خارجیت، اجتماع، فاصلہ اور باطنیت کے یہ تمام اضافات مزید تخصیص پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ بہت سی اشیاء کے محض موجود ہونے سے مکانی اضافات حاصل نہیں ہو سکتے۔ مثلاً اجتماع حقیقی معنوں میں صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے جب وہ اشیاء جن کے درمیانی اضافات ہیں، ایک محسوس سلسلہ بنائیں لیکن یہ بھی یاد رہے، کہ ہر تسلسل ذی وسعت نہیں ہوتا۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس ترکیب کا ادراک کس طرح ہوتا ہے؟ ہم دیکھیں گے، کہ اس کا انحصار تین اجزا پر ہوتا ہے، جن میں سے ہر ایک لابدی ہے

(الف) مکانی تجربے کی پہلی شرط تو وہ ہے، جس کو ہم نے اس سے قبل کہیں احساس کی امتدادیت کہا ہے۔ ہمیں تسلیم ہے، کہ یہ اصلی ہوتی ہے کیونکہ جس قدر زیادہ ہم غور کرتے ہیں، اسی قدر یہ بات زیادہ واضح ہو جاتی ہے کہ ان احساسات کا کوئی اجتماع، یا تلازم بھی ہمارے مکانی تجربہ کے اس عنصر کی توجیہ نہیں کر سکتا، جو صرف بلحاظ شدت و کیفیت مختلف ہوتا ہے۔ یہ احساسات حرکی احضارات کے ساتھ مل کر بھی اس عنصر کی توجیہ کے قابل نہیں بنتے۔ بہت سے متعاقب لمس، ا، ب، ج، د، حرکات ح۱، ح۲، ح۳، ح۴، کے مسلسل سلسلہ کے ساتھ مل سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ دونوں سلسلہ بار بار معکوس ہو جائیں، اور انجام کار لمس بیک وقت حاضر ہو جائیں۔ اس طرح ہم کو ان غریب الوجود اشیاء کا علم ہو سکتا ہے، جن کے درمیان ایک طرح کا فاصلہ ہوتا ہے۔ یہ علم ہمارے ادراک مکان کا لازمی جزو ہے، لیکن یہ اس کے ہم معنی نہیں کیونکہ، جیسا کہ تلازمی نفسیات کے ناقدین پہلے کہہ چکے ہیں، کسی سُر کے گانے یا سننے میں بھی ہم کو اسی طرح کا ایک تجربہ ہوتا ہے۔ واں بھی ہم استعارۃً "فاصلے" وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں۔ تعاقب و ہمزمانیت یہ بھی

۵؎ دیکھو باب چہارم، بند ۲ اور باب پنجم، بند ۵ (مصنف)

امتدادیت کو اس طریقہ سے مستخرج کرنے کی سب سے زیادہ مکمل کوشش ھربرٹ سپینسر نے کی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ اس باب میں جو کچھ کرنا ممکن تھا، وہ سپینسر نے کیا۔ لیکن اس تمام بحث سے واضح صرف اسی قدر ہوتا ہے، کہ اس تمام عمل میں "گاڑی گھوڑے کے آگے" رکھی گئی ہے۔ صورت حال یہ نہیں، کہ پہلے ہم کو (فعلی) لمسوں کے سلسلہ کا، حرکات کے ذریعہ سے، تجربہ ہوتا ہے، اور پھر بعد میں جب ارتسامات ایک ہی وقت میں حاضر ہوتے ہیں، تو ہم ان کو ممتد و ذی وسعت سمجھتے ہیں، کیونکہ اب یہ حرکات کے اصلی سلسلہ کے ساتھ متلازم ہو جاتے ہیں، یا یہ ان حرکات کی علامت بن جاتے ہیں حقیقت یہ ہے، کہ ہر قسم کی حرکت سے قبل، اور ہر طرح کی حرکت کے بغیر، ہم کو ارتسامات کے حجم، یا امتدادیت، کا تجربہ ہوتا ہے، جس میں حرکات کی مدد سے ہم مقامات کو معلوم، اور فاصلوں کو متعین، کرتے ہیں، شرط صرف یہ ہے، کہ یہ امتدادیت متفرق ہو۔[1]

لیکن یہاں بعض لوگ یہ اعتراض کرنے کے لئے بے قرار ہونگے، کہ اس طرح ہم مشمولاتِ شعور کو ممتد کئے دے رہے ہیں، اور یہ ایک کھلی ہوئی لغویت ہے۔ اس اعتراض کا بہترین جواب یہ ہے، کہ ہم امتدادیت کے تصور کو اور زیادہ واضح کر دیں۔ فرض کرو کہ ہم ڈاک خانے کا ایک ٹکٹ اپنے کفِ دست پر چسپاں کرتے ہیں، اس طرح ہم کو ایک احساس حاصل

---

[1] ایک نئے انکشاف کی مناسبت میں ہمیشہ مبالغہ کا اندیشہ ہوتا ہے، اور قائلین تلازمیت نے یہی غلطی کی۔ اس میں تصور تلازم کے عام نفسیات میں وسعت استعمال ہی نے ان کی مدد نہ کی، بلکہ اس زور نے بھی مدد کی، جو انہوں نے ادراک مکانی کی توجیہ میں واقعہ حرکت پر دیا۔ حقیقت یہ ہے، کہ ان دونوں خیالات نے ان کے خلاف سازش کی۔ تلازم نے اس خیال کو باقی رکھ کر کہ ہم کو بہت سے منفرد ارتسامات سے معاملہ پڑتا ہے، اور حرکت نے تعاقب کے خیال کو پیش کر کے۔ مل کی تصنیف Examination of Hamilton طبع ثالث صفحہ ۲۶۶ و مابعد) سے ہم کو یقین آجانا چاہیے، کہ تاوقتیکہ ہم اس کی طرح یہ ماننے کے لئے تیار نہ ہوں، کہ مکان کا تصور در اصل زمان کا تصور ہے، اس وقت تک ہم کو مکان کی اصلیت کی توجیہ کے لئے تجربہ حرکت کی نامناسبت کا قائل ہونا ہی پڑتا ہے (مصنف)

ہوتا ہے۔ اگر اس کے قریب ہی ایک اور ٹکٹ چسپاں کر دیا جائے، تو اس نئے تجربہ کو بیان کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں اب احساس کی مقدار میں زیادتی ہو گئی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ شدت میں بھی مقدار و کمیت شامل ہوتی ہے، اور یہاں شدت میں کسی قسم کی زیادتی نہیں ہو رہی۔ ایک خاص شدّت کا احساس، مثلاً گرمی کا ایسے احساس میں نہیں بدلا جا سکتا جس کی کیفیات دو یعنی گرمی و سردی، ہوں، اور شدت غیر متغیر رہے۔ لیکن امتدادیت میں اس طرح کا تغیر ممکن ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ ہم ان دونوں ٹکٹوں میں سے ایک ہی بجائے اتنا ہی بڑا کپڑا بھگو کر رکھ دیں، اس طرح مرکب احساس کے حجم میں کوئی فرق نہ پڑے گا۔ شدّت کو اس چیز سے تعلق ہوتا ہے، جسے متدرج کمیت کہا جا سکتا ہے۔ اس میں کمی یا زیادتی ہو سکتی ہے، لیکن یہ مختلف حصّوں کا مجموعہ نہیں۔ امتدادیت بھی، بحیثیت امتدادیت، مختلف حصوں کا مجموعہ نہیں ہوتی، اگرچہ کثرت اس سے مدلول ہوتی ہے، کیونکہ اس میں تفرق ہو سکتا ہے۔ اس کو مخفی، یا "اصلی" کثرت کہہ سکتے ہیں، اور کثرت کی "بنا" تو اس کے لئے اور بھی بہتر اصطلاح ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا، کہ ایک واحد احضاری حجم رکھتا ہے، یہ کہنے کے برابر ہے، کہ احضاری سلسلے کا ایک حصّہ، جو اس وقت تک غیر متفرق ہے، تفرق کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ دو ٹکٹوں میں سے ایک کی بجائے بھیگا ہوا کپڑا رکھنے میں ہوتا ہے۔

ب۔ امتدادیت کی اس صفت کو مجموعی احضاری سلسلہ کی طرف منسوب کرنے کے بعد اب ہم کو ایک مخصوص احساس اور اس بڑے کل کے تعلق کو دریافت کرنا ہے۔ جب تک کہ ایسے احساس کی امتدادیت اس حد تک کم جا سکتی ہے، کہ غائب نہ ہو جائے، اس وقت تک اس احساس کی دو یا زائد "مقامی علامات" ہوتی، یا ہو سکتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ غائب ہو جانے والا حصّہ (مثلاً ایک ٹکٹ کو نکال پھینکنے میں) اگرچہ کیفاً و شدۃً بعینہ وہی ہے، جو باقی ہے، تاہم یہ بداہۃً کل کا ایک مختلف

حصہ ہی ہوگا لیکن احساس اور مجموعی احساسی سلسلہ کے اس اختلافِ تعلقات کے متعلق صرف یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ مقامی تمیز و تفریق کی بنا یا اس کا امکان مہیا کرتا ہے، اور یہ کہ شروع ہی وہ ظاہر و باہم اختلاف نہیں، جو لوٹزے کی اصطلاح "مقامی علامت" سے مدلول ہوتا ہے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس صورت میں دو ٹکٹ ہوتے ہیں، اس میں اُس حالت کے مقابلے میں زیادہ جزئی احضارات ہوتے ہیں جہاں صرف ایک ٹکٹ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو ایسے مرکب احساس کے مقامی تفرق پر غور کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو اُس چیز کے ارتقا پر غور کرنا ہے، جس کو ویبر نے مقامی، یا محلی[1] حس کہا ہے۔ اپنے اس قول کی توضیح کے لئے صرف اس واقعہ کے نفسیاتی مدلولات کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے کہ جسم انسانی کی سطح کے دو ایسے حصے مشکل ہی سے ملیں گے، جو ازروئے علم تشریح الاجسام ایک ہی جیسے ہوں۔ یہ حصے صرف عصبی اختتامات کی تقسیم و نوعیت کے لحاظ ہی سے مختلف نہیں ہوتے، بلکہ ان میں اُن حصوں کے لحاظ سے بھی اختلاف ہوتا ہے جو جلد کے نیچے پائے جاتے ہیں۔ کسی جگہ ہڈی ہوتی ہے کسی جگہ چربی، کسی جگہ عضلات ہوتے ہیں، اور کسی جگہ رباطات۔ یہی اختلافات احساسات کی مقامی خصوصیات کے تفاوت کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ حیوانیاتِ تقابلی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جب خارجی ارتسامات، اور ان ارتسامات سے پیدا ہونے والی حرکات، اُس عضو پر تدریجی تفرق پیدا کرتے ہیں جو در اصل متجانس و متناسب تھا، تو یہ تفاوت کس طرح ترقی پذیر ہوا۔ ایک گرہ کی سطح پر دو مختلف نقاط میں اس قسم کے اختلاف کی کوئی بنا نہیں۔ لیکن اگر یہ گرہ چکر کھانے لگے، تو پھر ہمارا یہ بیان صحیح نہیں رہتا، اور اگر یہ چکر کھانے کے ساتھ ساتھ اپنے محور کی سمت میں آگے اور پیچھے کی طرف حرکت بھی کرتا ہے،

---

[1] Local or Topical sense

تو یہ بیان اور بھی زیادہ غلط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ فرض کر لینے کے بعد، کہ جسم کے ہر بلاواسطہ طور پر قابلِ تمیز حصے کے مقابلے میں ایک مقامی علامت ہوتی ہے، ہم تسلیم کر سکتے ہیں، کہ کسی خاص وقت میں اس سلسلہ کا صرف ایک حصہ صراحتہً و وضاحتہً میدانِ شعور میں ہوتا ہے۔ لیکن کوئی شخص یہ کہے گا، کہ ایک حصہ دوسرے ہاتھ، یا چہرے کے ایک حصہ کے ساتھ کسی صورت میں بھی تسلسل محسوس ہو سکتا ہے[۵۱]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقامی علامات میں ہمیشہ غیر متغیر باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا، کہ دو مسلسل علامات ایک دن تو ناقابلِ تمیز معلوم ہوں، اور دوسرے دن یہ بالکل ممیز ہو جائیں[۵۲]۔ اس تمیز و تفریق کا امکان احساس کے محض حجم میں صرف اس وجہ سے پایا جاتا ہے، کہ یہ مقامی علامات کی صورت میں بتدریج متفرق ہو سکتا ہے[۵۳]۔

مختصر یہ کہ اگر اس طرح کا تفرق فی الواقع پیدا ہوتا ہے، تو ہمارے پاس ایسے احضارات کی کثرت ہے، جو ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں[۵۴] جو ایک ہی وقت میں حاضر ہونے والا ذی وسعت سلسلہ بناتے ہیں،

---

[۵۱] لیکن بعض امراض میں ہوتا ہے، کہ مریض ایک احساس کو مہیج کی مخالف طرف تقسیم کرتا ہے، لیکن اس کا یہ مقام مہیج کے مقام کے متناسب ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی مشاہدہ میں آیا ہے، کہ جو لوگ دونوں ہاتھوں سے یکساں سہولت کے ساتھ کام کر سکتے ہیں، ان کو دائیں بائیں کی تمیز میں معمول سے زیادہ دقت ہوتی ہے۔ داخلی احساسات میں یہ غلطیاں کبھی بھی نہیں ہوتیں۔ یہ واقعات مقامی علامات کے وجود کی شہادت کے طور پر پیش کئے جا سکتے ہیں۔ (مصنف) [۵۲] مشق کی وجہ سے ہماری نام نہاد "مکانی حس" کی اصطلاحات اس بیان کے متناقض نہیں۔ برخلاف اس کے یہ تمام واقعات امتدادیت کے افتراق کو ہمارے مکانی تجربے کا ایک ممیز عنصر بنا کے موید ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ اصطلاحات متناسب مقامات میں بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہیں اگرچہ مشق صرف یک پہلو ہوتی ہے (مصنف) [۵۳] ڈاکٹر (Rivers) اور ڈاکٹر ہیڈ (Head) کا تقسیم عصب کے متعلق دلچسپ اور بہادرانہ انسانی تجربہ اس عقیدہ کی تائید میں ہے کہ مقامی علامات اصلاً غیر متفرق امتدادیت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن ان ڈاکٹروں کی عجیب و غریب اصطلاحات یعنی Protopathic Epicritic احساسیت بہت کچھ آسان اور عمدہ نہیں (مصنف) [۵۴] اس ناقابلیت ہم احضار کے لئے دیکھو باب چہارم نمبر ۲ (مصنف)

اور جو آپس میں بعض مقررہ و غیر متغیر تعلقات رکھتے ہیں۔ انفعالی لمس اس طرح کے تجربے کی ایک مثال ہے۔ ہم کو ماننا پڑتا ہے، کہ مکان بھی اسی طرح مقامات کے متعیّن و مقرر سلسل پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اس کے علاوہ حرکات کا امکان بھی شامل ہوتا ہے۔ محض مقامی علامات کے سلسلہ میں اس طرح کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اس کو ہم ایک مسلاؔ کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ "بھری ہوئی جگہ" کا احضار صرف اس وقت مہیا کر سکتا ہے، جب اس کی مختلف مقامی علامات فعلی لمس کے ساتھ منتظم طور پر ملتف و مختلط ہو جاتی ہیں، یعنی یہ کہ جب ان حرکات و اتصالات کا تقابل ہمارے تجربے میں آ جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم اس وقت اس ملا کو صرف مکان کی صورت میں شعور کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم اس وقت اپنے اُن حرکی تجربات کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں، جن سے ہم نے اس کی تفتیش و تحقیق کی ہے۔ لیکن تاہم ہم ادراک مکان، اور ادراک کے عنصر کے فرق کی ایک شبیہ اس طرح قائم کر سکتے ہیں، کہ ہم جسیم و اصلی احساسات اور جسیم سطحی احساسات، یا جسم (بحیثیت جاندار عضویے) کے عام احساس، اور اس جسم (بحیثیت ممتد) کے اپنے ادراک کا مقابلہ کریں۔ یا ہم اسی فرق کو یہ کہہ کر بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ امتداد "یہاں" اور "وہاں" کے فرق پر دال ہوتا ہے، اور امتدادیت کا اشارہ ایک خاص "ہمہ جائی پن" کی طرف ہوتا ہے۔

اگر مکان کے کسی نفسیاتی نظریئے کے لئے امتدادیت کا یہ تصور ضروری ہے تو یہ بات عجیب معلوم ہوگی، کہ اس وقت تک کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے، کہ مکان کے علم کی اصلیت کی تحقیق میں ہم نے ہمیشہ مکان کے تصور کو پیش نظر رکھا ہے، نہ کہ مکانی حرکات کو۔ جس صورت میں کہ مکان کو

لے Plenum

ہم متصور کرتے ہیں، اس میں دو مختلف مقامات میں تمیز صرف جسامتوں اور بعض خطوط و زوایا کی علامتوں کی بنا پر ہوتی ہے بحیثیت اس کے کہ ان جسامتوں اور خطوط و زوایا کے لئے ایک خاص مقدمہ 'بنیادی مقام' یا اصلیت' کی طرف رجوع کی جاتی ہے۔ ہمارے حرکی تجربات ان عناصر کی توجیہ کے لئے کافی ہیں لیکن یہ یقینی ہے، کہ جب ہم غور کرتے ہیں، تو یہ سوال ہم کو پریشان کرتا ہے، کہ یہ مقامات بحیثیت ''جگہوں'' کے ان حرکات سے قبل کس طرح ممیز ہو جاتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ مقامات مختلف بنتے ہیں؟ اور یہ کہ اگر یہ ممیز نہیں ہوتے، تو حرکات کی مکانی تاویل کس طرح ہوتی ہے؟ اس طرح ہم پھر مقامی علامات کی طرف عود کر آتے ہیں۔ ہمارا مطلب یہ ہے، کہ جس رابطے کو ہم غائب سمجھ رہے تھے، وہ ان واقعی تجربات سے مہیا ہوتا ہے، جو ہم کو اپنے جسم سے حاصل ہوتے ہیں، جہاں اور مقامات حرکت سے بے نیاز ہو کر کیفاً مختلف ہوتے ہیں، یا مقامی علامت رکھتے ہیں۔ یہ سچ ہے، کہ ایسے مقامات کو حرکت کے بغیر مکانی نہیں کہا جا سکتا، لیکن اگر ان مقامات میں اس فرق کے علاوہ، جو حرکت سے ہوتا ہے، کوئی اور فرق نہ ہوتا، تو پھر ہم اس حرکت کو بھی مکانی نہ کہہ سکتے۔ اگر ہم غبارے میں اڑ رہے ہوں، اور فضا کہر آلود ہو، تو ہم اپنے نقل مقام کو اتنا ہی محسوس کریں گے، جتنا کہ اس وقت جب کہ غبارہ ایک جگہ ٹھیرا ہو۔ اسی طرح اگر ہم جادو کے زور سے ایک جگہ سے دوسری جگہ اڑتے ہیں، تو ہم کو ان جگہوں کا بحیثیت مقامات علم ہو سکتا ہے، اور ہم ان کی تمام خصوصیات لکھ بھی سکتے ہیں، لیکن ہم اپنا سفر نامہ لکھ کر اوروں کو ان مقام تک طبعی طور پر پہونچنے کے لئے راستہ نہیں بتا سکتے۔

حجم۔ اب ہم اس اصطلاح کی بہم رسانی میں حرکت کی کارفرمائی پر غور کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ ہم اس عمل پر غور کر سکتے ہیں جس کی وجہ سے اس سلسلے کے احضارات مکان کے مدرکات میں تبدیل

ہوتے ہیں، جو در اصل غیر ذی ابعاد[1] تھا۔ اس غور و فکر میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ اگرچہ اس سلسلے سے ایک ہی مقامی علامات رکھنے والے دوار تسامات کی ہم احضاری کی ناقابلیت مدلول ہوتی ہے، تاہم یہ صرف مختلف جسم کے احساسات، بلکہ اس احساس کے احضار میں بھی مانع نہیں آتا، جس میں تمام سلسلہ بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال کی وہ حالت ہے، جب ہم گرم پانی سے نہاتے ہیں، (دایاں) جو اس چیز کا مقابل ہے، جس کو ہم نے "ہمہ جائی پن" کہا ہے۔ اس کے برخلاف نفس حرکی عنصر کے متعلق پہلی اہم بات یہ ہے کہ معاونِ حرکی[2] یا حرا حساسی احضارات ح۱، ح۲، ح۳...... حن کے متعاقب سلسلہ ناقابل ہم احضار، اور متغیر ہوتے ہیں۔ یہاں ح۱ ح۲ کے ساتھ حاضر نہیں ہوسکتا، اور ح۱ سے ح۳ تک ح۲ اور ح۲ سے گزرے بغیر پہونچنا بالکل ناممکن ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ صرف اس واحد سلسلہ سے ہم کو ان ارتسامات کے ناقابلِ تغیر تعاقب کے علم کے سوا اور کچھ حاصل نہیں، جن کو پیدا کرنا ہمارے اختیار میں تھا۔ اگر ہم ح کے سلسلوں کو "موضعی[3] علامات" کہیں، تو ان کا اور مقامی علامات کا فرق واضح ہوجاتا ہے۔ دونوں کے دونوں ناقابلِ تغیر ہیں، لیکن ایک کی خصوصیت تعاقب ہے اور دوسرے کی ہم زمانیت! ایک سے مقام بالقوۃ مکان سے حاصل ہوتا ہے، اور دوسرے سے مکان بالقوہ بغیر مقام کے اسی وجہ سے ہم دونوں کو محض علامات کہتے ہیں[4] لیکن جو حرکات کہ جسم کی تفتیش میں لازمی ہوتی ہیں، ان کے دوران میں یہ موضعی علامات ان فعلی و انفعالی لمس کی وجہ سے نئے معنی اکتساب کرلیتی ہیں، جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کہ ان حرکات کی وجہ سے ان

[1] پائنکارے (Poincare) اس کو "ناتبدل پذیر روپ" کہتا ہے۔ اس کو ذی ابعاد ثلاثہ مکان کے صراحتہً ہم معنی سمجھنا، ہمارے مکانی تصورات (Concepts) کی اس وقت پیش بینی کرنا ہوگا جب ہم نے مکانی ادراک کے درجہ تک بھی ترقی نہیں کی اس کو ذی ابعاد شئی مکان کے ہم معنی سمجھنا امتدادیت کے معنوں ہی کو غلط سمجھنا ہوگا (مصنف) [2] Auxilio-motor [3] Positional signs [4] چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ ایک جگہ کا مقام معلوم کیا جاسکتا ہے، بغیر اس کے اس کا معین جغرافیہ معلوم ہو اور بالعکس (مصنف)

فعلی و انفعالی لمس میں وہ معنی پیدا ہو جاتے ہیں، جو ان حرکات کے بغیر کبھی پیدا نہ ہو سکتے تھے۔

مکان کا لمسی ادراک

(۴) واقعی مقام اور مکانی اضافت کے احضارات صرف اس مرکب میں ہوتے ہیں، جو اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ مکان اگرچہ ایک شریک الوجود سلسلہ سمجھا جاتا ہے، تاہم یہ ہر جائیت کے خیال کو قبول نہیں کرتا۔ دو مقامات ل۱ اور ل۲ بالضرورت شریک الوجود ہونے چاہئیں لیکن جب تک کہ ہم اپنے آپ کو ان دونوں پر ایک ہی معنوں میں موجود متصور کرتے ہیں، اس وقت تک یہ حقیقی معنوں میں ممیز مقامات نہیں بنتے۔ لیکن اگر ب۱ اور ب۲ دو ارتسامات ہوں، جو ہاتھ، یا بازو کے دو مقامات ل۱ اور ل۲ پر بہ یک بار کے دوسرے رکھنے سے پیدا ہوتے ہوں، اور ل۱ پر انگلی رکھ کر اس کو ل۲ کی طرف حرکت دیں، تو ہم کو پ۱، پ۲، پ۳، پ۴، سلسلہ کا تجربہ ہو گا۔ یہ ل۱ اور ل۲ کو مقامات میں بدل دیتا ہے، اور ب۱ اور ب۲ میں بحیثیت مواضع علیحدگی کا تعلق نہیں، بلکہ متعین فاصلے کا تعلق پیدا کرتا ہے۔ اس سے پیدا ہونے والے مرکب کو علامات کے ذریعے سے شاید اس طرح ظاہر کیا جا سکتا ہے۔

ب۱، ب۲، ب۳، ب۴، ب۵، ب۶، ب۷، ب۸، ب۹ ......
ت، ت، ت، ت،

پ۱ پ۲ پ۳ پ۴

یہاں پہلی سطر لمسی سلسلہ کے ایک حصے کو ظاہر کرتی ہے، جس میں ب۱ اور ب۲ ممیز انفعالی لمس ہیں، جو مجموعی سلسلہ کے مدغم احساسات کے ساتھ حاضر ہوتے ہیں، اور یہ مدغم احساسات عام "جسمانی حس" میں شامل ہوتے ہیں۔ ت تفتیش کرنے والی انگلی کے فعلی لمس کو ظاہر کرتی ہے، اور پ

اس فعلی لمس کے مقابل حرکی احساس کو بحیثیت ایک "موضعی علامت"
کے مستحضر کرتی ہے، باقی سلسلہ اس وقت فی الواقع موجود نہیں، لیکن اس کا
گزشتہ تفتیشات سے احیا کیا جا سکتا ہے۔ اسے ت ت ت، اور پ۲
پ۳ پ۴ سے ظاہر کیا گیا ہے۔

جب حرکات کے سلسلہ کے ساتھ فعلی لمس بغیر انفعالی لمس کے موجود ہوں تو
خود ہمارے جسم اور خارجی اجسام کی تفریق پیدا ہوتی ہے۔ جب اس سلسلہ
کی ابتدائی حرکت کے ساتھ فعلی و انفعالی، دونوں لمس ہوں، اور آخری
حرکت میں صرف فعلی لمس ہوں، اور درمیانی حرکتوں میں ان میں سے کوئی
بھی نہ ہو، تو ہم کو اپنے جسم اور خارجی اجسام کے درمیان خالی مکان
کا احضار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہ اس وقت تک نہیں ہوتا، جب تک کہ ان
درمیانی حرکات کے ساتھ ساتھ اتصالات کے کثیر الوقوع تجربے کی وجہ سے
ہم تمام حرکت کو، نہ صرف بحیثیت محض تعاقب، بلکہ بحیثیت نقل مقام
کے بھی، معلوم نہ کر لیں۔ اس طرح فعلی لمس کی تو تخریج ہو جاتی ہے، اور
صرف انفعالی لمس صحیح معنوں میں مقیم کئے جاتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے
کہ ایک ارتسام کی "مقامیت" اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی، جب تک کہ
دوسرا ارتسام شروع نہ ہو جائے۔ یہاں ہم کو احتیاط کرنی چاہیے، کہیں
ایسا نہ ہو کہ ہماری اس لازماناً کافی توضیح سے یہ غلط فہمی پیدا ہو جائے
کہ ایک ارتسام کو مقیم کرنا بالکلیہ اور خالصتہً ہم معنی ہے ان مخصوص حرکات
کے حدود، یا ان کے تخیل کے، جو انفعالی ارتسامات کے ایک مجموعہ
کے ساتھ فعلی لمس کو شامل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ
صرف اسی قدر کافی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسے مقام کا اقرار، جو دیگر مقامات
سے بے تعلق ہو، ایک تضاد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگرچہ "مقامیت"
مذکورہ بالا قسم کے بہت سے مخصوص تجربات پر موقوف ہوتی ہے، تاہم
یہ ایک مصنوعی حد اور نہیں، کہ ایک وقت میں اس کا صرف ایک حصہ
مکمل ہو۔ یہ لازماً ایک ایسا ظہور ہے، کہ اس کے تمام مختلف اجزا

بلحاظ تعین، و باہمی روابط، ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں۔ یہ ترقی اس وقت اس درجے آگے بڑھ چکی ہے، کہ ہم اُن مخصوص حرکات کو بھی تخیل میں نہیں لاسکتے، جو ایک ارتسام کی "مقامیت" سے مدلول ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اب وہ اس وضاحت کے ساتھ مستحضر نہیں ہوتے، جتنے کہ اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم ان کو صادر کرنے کی نیت کرتے ہیں۔ گزشتہ تجربات "باقی" تو ہیں، لیکن محض ادراک میں یہ اس قدر "ملتف" ہو جاتے ہیں، کہ ان کو محفوظ، یا تخیل کہنا مناسب نہیں۔

ہمارے سب سے پہلے حرکاتی ادراکات کی تقریباً جبلی نوعیت کے ضمن میں "مقامیت" "تخریج" "جسمانی اشارہ" "مکانی اشارہ" وغیرہ قسم کی اصطلاحات کے مروجہ استعمال میں ایک اور غلط فہمی سے متنبہ کرنا بھی مناسب ہو گا۔ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے، کہ جسم، بحیثیت ممتد، یا زیادہ عمومیت کے ساتھ کہنا چاہیے، کہ تمام خارجی مکان "مقامیت" "تخریج" یہ ایسے مکان کی طرف ارتسامات کو منسوب کئے بغیر کسی طریقے سے حاضر ہوتا، یا فرض کیا جاتا ہے۔ ایک کتاب کو الماری میں اس کی جگہ رکھنے کے لئے لازمی ہے، کہ (۱) کتاب ہو، (۲) کتاب کے علاوہ الماری میں اس کی جگہ ہو، اور (۳) کتاب پر ایک نشان ہو، جس سے اس جگہ کا علم ہو جائے[1]۔ لیکن ہمارے مکانی تجربے کے ارتقا میں ارتسامات اور مقامات اس طرح الگ الگ حاضر نہیں ہوتے۔ ہم کو ایک ایسا ارتسام حاصل ہو سکتا ہے، یا کم از کم ہم ایک ایسا ارتسام فرض کر سکتے ہیں، جو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، مقام کی تخصیص کے بغیر پہچانا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اس کے مقام کی تخصیص کر لی جاتی

[1] لوٹزے نے "مقامی علامت" کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا تھا اور یہی وہ معنی ہیں جس سے بچنے کی ہم کوشش کر رہے ہیں یہاں لفظ "علامت" کا استعمال گمراہ کن ہے۔ "موضعی عنصر" (Topical Factor) بہتر اصطلاح ہوتی، بشرطیکہ ہم وضع اصطلاحات کا کام از سر نو شروع کریں بہر کیف یہ یاد رکھنا چاہیے کہ "مقامی علامت" کا استعمال دفع اعتراض کے لئے ہو رہا ہے، نہ کہ حقیقت کو بیان کرنے کے لئے۔ اس سے وہ اشارہ مراد نہیں لیا جاتا، جس کی مدد سے مکان کے درک میں احساسات کا مقام معلوم کیا جاتا ہے، ہمارے لئے یہ ان عناصر میں سے ایک عنصر کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ ادراک حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی بیان کا اطلاق "موضعی علامت" پر بھی ہوتا ہے (مصنف)

ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ نئے اجزار کی ترکیب سے ایک زیادہ لطیف احضار کی تشکیل ہوتی ہے، نہ یہ کہ ایک دوسری ممیز شے کا احضار ہوتا ہے، اور پھر اس میں اور ارتسام میں ایک ناقابل بیان رابطہ قائم کیا جاتا ہے اور نہ یہ، کہ ارتسام کسی ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جس کا حقیقی معنوں میں احضار نہیں ہوا۔ حقیقت یہ ہے، کہ جسم بحیثیت ممتد، نفسیاتی نقطۂ نظر سے مخصوص مقامات رکھنے والے ارتسامات کے بغیر مدرک ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح تخریج کئے گئے ارتسامات (یا ایسے ارتسامات کی عدم موجودگی) امر کب کرتے ہیں اس چیز کو جس کا ادراک "بھرے ہوئے" ("یا خالی") مکان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ارتقا کے ایک اونچے درجہ تک پہونچنے، اور اسی طرح سے تقسیم کئے گئے، یا تخریج کیے گئے ارتسامات سے مختلف تجربات، سے قبل وہ مواد بھی مہیا نہیں ہوتا، جس سے اس مکان کے مجرد تصور کی تشکیل ہوتی ہے، جو "مکانی اشارہ" کی اصطلاح سے مدلول ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات چونکہ خود اس درجہ پر ہیں، اس لئے وہ اس کو ارتقا کے اس نچلے درجہ میں شامل کرنے کی غلطی کے ارتکاب کی طرف مائل ہوتے ہیں، جس کی تکوین و تخلیق کو وہ معلوم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

مکان کا بصری ادراک

(۶) ہم نے اس وقت تک مکان کے لمسی ادراک کی تکوین کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ بصری ادراک، موزوں و منظوم ہونے کی حد تک اسی کو فرض کرتا ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو طولی جسامتوں کے ناموں، مثلاً ہاتھ، قدم، وغیرہ سے ملتا ہے۔ اشیا کی "مرئی"، یا ظاہری، جسامتیں صرف قابل لمس، یا "حقیقی" جسامتوں کے تعلق سے با معنی منتج ہیں"۔ اس کے بغیر اس بصری ادراک کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، اس میں کوئی بات مبرم،

اور الہام سے بُرا نہیں ہوتی" (برکلے[1]) لیکن، جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، یہ قابلِ لمس اور قابلِ رویت، دونوں اشیا پر صادق آتا ہے"۔ یہ وہ انتقاد ہے جو مصنفاتِ برکلے کے مدون ڈاکٹر فریزر، نے اس جملے پر کیا۔ یہ سچ ہے، کہ ایک خاص قسم کی اضافیت نے جسامت کے لمسی اور بصری ادراک پر پردہ ڈال رکھا ہے۔ لیکن یہ سچ نہیں، کہ ان دونوں میں صرف درجہ کا فرق ہے حقیقت میں یہ جنس کا فرق ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ رویت میں کسی چیز کی جسامت آنکھ سے اس کے فاصلے کی نسبت سے ہوتی ہے۔ لمس (جو اتصال پر بالضرورت دلالت کرتا ہے، اور جو فاصلہ کو خارج کرتا ہے) میں یہ چھونے والے یا چھوئے گئے، حصے کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس وقت ملتی ہے جب دانت کے گرنے کے بعد ہم مسوڑے کے خلا کو پہلے زبان سے ٹٹولتے ہیں، اور پھر اسی کو اپنی انگلی سے معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن منفرد اجزا پر برکلے کا قول صادق آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک معلومہ شئے ایک مستقل متعین جسامت رکھتی ہے، اگرچہ یہ جسامتیں ایک دوسرے کے تعلق سے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف آنکھ کے لئے کوئی معلومہ جسامت اس شئے کی جسامت معلوم ہو سکتی ہے، جو فی الواقع بہت بڑی ہے، یا بہت چھوٹی۔ بہت بڑی تو اس وقت جب یہ شئے قریب ہو، اور بہت چھوٹی اس وقت، جب یہ بہت دور ہو۔ لیکن "فاصلہ" بذاتِ خود، اور بلاواسطہ طور پر، دیکھا نہیں جا سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فاصلہ ایک خط ہے، جس کا ایک سرا آنکھ پر ہوتا ہے، اور دوسرا سامنے کی طرف، اور اس لئے آنکھ پر اس کی وجہ سے صرف ایک نقطہ پیدا ہوتا ہے، جو غیر متغیر رہتا ہے، یہ فاصلہ کم ہو یا زیادہ[2]"۔ یعنی یہ کہ جب تک کہ

---

[1] برکلے جلد یک، نظریہ رویت، بند ۲۰۔ آخری جملہ میں برکلے نے بہت جلدی کی ہے۔ اگر اس کو اپنے اس بیان کی اختبار (آزمائش) کرنے کا خیال آتا، تو خود اس کو اپنی شتاب کاری کا علم ہو جاتا (دیکھو کتاب ہٰذا باب پنجم بند ہٰذا آخری جز)

ہم کو فاصلہ کا علم نہ ہو، ہم اس شے کی جسامت (سائز) کا اندازہ نہیں کر سکتے۔ اسی طرح فاصلہ انجام کار قابل لمس، یا حرکی جسامت بن جاتا ہے۔ لہذا اگر بصری جسامت کی توجیہ و تاویل صرف قابل لمس جسامت کی بنا پر ہو سکتی ہے، اگر کسی شے کی قابل لمس جسامتیں اس حصہ کے مطابق باہم بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہیں، جو تفتیش کرتا، یا متاثر ہوتا ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے معیار ہونے کا فیصلہ کون کرتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ ہماری سہولت کرتی ہے۔ تجربہ بہترین چیز کو منتخب اور مکمل کرتا ہے۔ ہماری مراد اس چیز سے ہے، جس کے لئے انفعالی لمس کی مقامی علامات اور فعلی لمس کی موضعی علامات، بذات خود نہایت نفاست کے ساتھ متدرج اور باہم بہت آسانی سے ملی ہوتی ہیں۔ یہ چیز ہمارا ہاتھ ہے[1]۔ جو حصے قابلیت حرکت زیادہ رکھتے ہیں، ان کی "مکانی حس" بھی بہت تیز ہوتی ہے اور جن حصوں میں قابلیت حرکت سب سے کم ہوتی ہے ان کی "مکانی حس" بھی سب سے زیادہ کند ہوتی ہے (فیرورڈٹ[2])۔ ان واقعات سے بھی اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے، کہ لمسی ادراکی مکان کی تشکیل و تکمیل میں امتداویت و قابلیت حرکت، دونوں عناصر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔

لیکن اگرچہ برکلے کا یہ قول صحیح تھا، کہ بصری ادراک علم ہندسہ کا اولی منبع نہیں بن سکتا، تاہم اس نے اس چیز کو نظر انداز کر دیا، جس کو بعد میں (ڈیلڈ) دنے واضح کیا۔ یعنی یہ کہ اس کی مدد سے ایسا علم ہندسہ

---

[1] وجہ اس کی یہ ہے کہ "منہ کے اندر کا مکان، جس کا مکین، یعنی زبان، اس کو اچھی طرح اور صحت کے ساتھ جانتا ہے، کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ اس کی داخلی سمتوں، اور اس کے داخلی ابعاد کا کوئی صحیح علم باہر کی بڑی دنیا کی سمتوں اور ابعاد کے تعلق سے ہو سکتا ہے۔ یہ بذات خود ایک چھوٹی سی دنیا ہے"۔ (ولیم جیمس پرنسپلز آف سائیکالوجی جلد دوم صفحہ ۱۸۱ مصنف)

[2] Vierordt

پیدا ہو جاتا ہے، جو "لمسی ادراک" سے بالکل بے نیاز ہوتا ہے بقول ریڈ "مرئیات کا علم ہندسہ" اور بقول ہمارے تجربی علم ہندسہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس کا ایسا نہ ہونا تعجب خیز ہوتا، کیونکہ آنکھ میں وہ امتدادیت اور قابلیت حرکت پائی جاتی ہے، جو اس کے لئے مخصوص ہے، اور یہ امتدادیت و قابلیت حرکت نہایت نزاکت کے ساتھ تفرق ہوتی ہیں، اور ان کے آپس میں بہت قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ شبکیے کی امتدادیت کا مقامی علامات کی صورت میں تفرق، اس ارتقا کا اگلا درجہ ہے، جو روشنی کی ایک مخصوص حس کی، عام جلدی احساسیت کے تفرق میں شروع ہوا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ مشکل ہے شبکیہ کے زیادہ حصوں کی، دیگر حصوں کے مقابلے میں، زیادہ تخصیص پر۔ شبکیے کا سب سے زیادہ مرکزی حصہ، جو اس چیز کی فعلیت کا جواب دیتا ہے، جس کو اس کے رنگ کی مناسبت سے "زرد نقطہ" کہتے ہیں، خاص حالات و شرائط (مثلاً روشنی کی مقدار، شے کی جسامت وغیرہ) میں سہ رنگی ہوتا ہے، اس طرح کہ اس کا حاشیہ دو رنگی ہوتا ہے، اور اس کا محیط یک رنگی۔ پھر اس کے علاوہ، اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ بات ہے، کہ جس طرح ہم مرکز سے محیط کی طرف آتے ہیں، اسی طرح اس احساسی تفرق کے نسبتہً فقدان کے ساتھ وضاحت و صحت میں بھی نمایاں کمی ہوتی جاتی ہے۔ چنانچہ اینٹ کا یکہ مرکز پر تو بلحاظ رنگ و شکل واضح ہوتا ہے، لیکن محیط پر جا کر ایک بے رنگ دھبہ بن جاتا ہے، اور اگر اس میں حرکت نہ ہو، تو یہ بہت جلد نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے۔ پھر لمس کی طرح یہاں بھی سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ان متنازع فتووں میں کس کو مرجح سمجھا جائے؟ یہاں پھر جواب وہی ہے، کہ مشق اس چیز کو منتخب اور مکمل کرتی ہے، جو سب سے اچھا کام دیتی ہے۔ اس طرح زرد نقطہ، بلکہ زیادہ صحت کے ساتھ کہنا چاہئے، کہ اس کے اندر ایک مرکزی خلا، جسے قعر مرکزی کہتے ہیں، آنکھ کی گویا انگلی بن جاتا ہے۔ اس کو "آنکھ کی انگلی" کہنا کچھ نامناسب

نہیں، کیونکہ اگرچہ ایک قعر اور ایک انگلی میں کوئی وصف بھی مشترک نہیں، تاہم فعلی لمس میں انگلی کا کام، اور فعلی بصارت میں قعرِ مرکزی کا کام بالکل ایک ہی جیسا ہوتا ہے۔ میدان بصارت، جسے اس کی معروضی تخریج سے ممیز کرنے کے لیے جسمی میدان کہنا چاہیے، کا احضار بیک وقت ہوتا ہے، اور اس کے مشمولات انفعالی طور پر وصول کر لیے جاتے ہیں۔ لیکن جس چیز پر ہم فعلاً نگاہ جماتے اور نظر کرتے ہیں (مثلاً شے کا نقشہ، یا اس کی حرکت) وہ ایک متعاقب و مسلسل سلسلہ بناتی ہے، اس سلسلہ کی ہر کڑی باری باری آنکھ کی حرکت[۱] کی وجہ سے زرد نقطہ پر آجاتی ہے۔ لہٰذا اس قسم کی فعلی بصارت اور فعلی لمس کی مماثلت اس حد تک کامل ہے[۲]۔

لیکن بے ریڑھ جانوروں میں ایسا نہیں ہوتا۔ ان میں بالعموم آنکھوں کی حرکات نہیں ہوتیں، لہٰذا ہم کو اپنی موضعی علامات کی تلاش کہیں اور کرنی چاہیے۔ ادنیٰ ترین عضوے روشنی کے تغیرات کا جواب صرف اس طرح دیتے ہیں، کہ وہ اپنی عادت کے موافق اپنے تمام جسم کو روشنی کے اندر لانے، یا اس سے باہر لے جانے کی کم و بیش بے تکی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن ہم تمام جسم کی انتقالی حرکات کو موضعی علامات بمشکل ہی کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگرچہ انہوں نے مکان میں جسم کے مقام کو بدل دیا ہے، تاہم چونکہ خود جسم ہی وہ مرجع ہے، جو مکانی ادراک کا مدلول ہوتا ہے، لہٰذا اس حد تک اشیاء بعینہ اسی جگہ ہیں، جہاں وہ پہلے تھیں۔ یہاں حرکت کی تعیین عام جسمانی

۱؎ یہ حرکات بحیثیت "موضعی علامت" وہ خارجی حرکات نہیں ہوتیں جو پہلے ہی مکان پر دلالت کرتی ہیں، یہ حرکی احساسات ہوتے ہیں، جن کے متعلق ہم کو بعد میں ماہر عضویات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عضلات چشم کی تطویل یا تقصیر اور اس سے پیدا ہونے والے آنکھ کے اندر کے دباؤ یا عضلات کے کھچاؤ وغیرہ کے نفسی متلازمات ہیں۔ (مصنف)

۲؎ دیکھو کتاب ۲، باب ۱۰، بند ۴۔ (مصنف)

تکلیف سے ہوتی ہے، اور یہ جسمانی تکلیف وہ عضوی احساسات ہیں، جو روشنی کے تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان احساسات میں بھی امتدادیت ہوتی ہے، لیکن اس ابتدائی درجے پر ان میں مقامی علامات نہیں ہوتیں، اور اس لیے کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی، جس میں موضعی علامات تعلقات پیدا کریں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مکانی ادراک کی شرط اولیں ہی مفقود ہے۔ لیکن جب یہ شرط شبکیے کے تفرقات کی صورت میں پیدا ہو جاتی ہے، تو بصری ادراک ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف اس طرح کہ تمام جسم، یا اس کے اعضاء کی حرکات اور ان تفرقات میں لزوم قائم ہو سکے۔

لیکن اعلیٰ بے ریڑ جانوروں کے کردار، اور ان کی آنکھوں کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں متعین شکلوں، اور بحیثیت ایک بصری کل کے، ماحول کا بصری ادراک بھی مفقود ہوتا ہے، حالانکہ یہ ادراک ریڑ دار جانوروں میں موجود ہوتا ہے۔ صرف حرکت وہ چیز ہے، جس کا مذکورہ بالا بے ریڑ جانوروں کو ادراک ہونا معلوم ہوتا ہے، اور جس کے انکشاف کے لیے ان کی آنکھیں خاص طور پر بنائی گئی ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی بصارت کا مقابلہ اس بصارت سے ہو سکتا ہے، جو شبکیے کے سب سے باہر کے حصے کی مدد سے ہمارے لیے ممکن ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں ساکن اشیا کی تمثالات میں تمیز نہیں کی جاتی، لیکن جیسے ہی جسم کے تعلق سے اشیا میں حرکت ہوتی ہے، ویسے ہی دونوں صورتوں میں توجہ ان کی طرف کھنچ جاتی ہے۔ لیکن بے ریڑ جانوروں کے آنکھوں میں زرد نقطہ نہیں ہوتا، کہ اس کے اندر وہ ان تمثالات کو لے آئیں، اور اگر یہ نقطہ ہوتا بھی ہے تو آنکھ کی وہ حرکات نہیں ہوتیں، جن کی وجہ سے یہ اس کے اندر آ جائیں۔

ریڑ دار جانوروں کی ادنیٰ اصناف سے قطع نظر کر لی جائے، تب بھی دودھ پلانے والے جانوروں میں بھی بصری ادراک میں بہت زیادہ ترقی ہوتی ہے۔ اس ترقی کے تین درجے ہوتے ہیں:۔

(۱) "محیط الکل"[1] یا "فسیحی"[2] بصارت" جیسی کہ خرگوش میں ہوتی ہے، جس کی آنکھیں اس قدر ایک طرف کو ہوتی ہیں، کہ وہ ایک چیز کو دونوں آنکھوں سے تقریباً بالکل نہیں دیکھ سکتا۔ (۳) انسان اور بندروں کی "مجسمی[3] بصارت" انسان اور بندروں کی ساکن آنکھوں کے محور متوازی ہوتے ہیں، اور دو چشمی میدانوں کے حاشیوں کے سوا تمام حصوں کو ادراکاً ایک "ٹھوس" میدان میں ملایا جاسکتا ہے۔ ان اطراف کے درمیان مختلف درجے ہوتے ہیں (۲) "مخفف دو چشمی بصارت" جس طرح آنکھیں اطراف سے ہٹ کر سامنے کی طرف آتی جاتی ہیں، اور اس کی وجہ سے بصری محوروں کا اتساع برابر کم ہوتا جاتا ہے، اسی طرح یہ بصارت کامل ہوتی جاتی ہے۔ بصارت کی ان تین قسموں کے مقابلے میں تین مختلف طریقے بود و باش کے ہیں۔ (۱) بے بس سبزی خور جانوروں کا طریق بود و باش، جن کی خوراک ساکن ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثروں[4] کو ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے، کہ وہ تمام افق میں کسی مقام پر اپنے دشمنوں کو معلوم کریں، تاکہ وہ مناسب سمت میں بھاگ سکیں۔ (۲) ان کے دشمن گوشت خور جانور کا طریق بود و باش۔ سبزی خور جانوروں کے خلاف ان کو ضرورت اس بات کی ہوتی ہے، کہ وہ اپنی حرکات کو اپنے سامنے کے شکار کی حرکات کے مطابق بنائیں (۳) حیوانات کے رتبہ اولی کا طریق بود و باش، جن کی شجری عادات" اور ہاتھوں کا بحیثیت آلہ قابضہ کے استعمال صحیح "شکل[5] پذیر"

---

۱ Periscopic

۲ Panoramic

۳ Stereoscopic

۴ بلندی پر چڑھنے والے حیوانات مثلاً بکری کی آنکھیں زیادہ نمایاں اور سریع الحرکت ہوتی ہیں، پھر ان کے درمیان فاصلہ بھی بہت زیادہ ہوتا ہے (مصنف)

۵ Plastie vision

بصارت کا مقتضی ہے۔ اس بصارت کے بغیر ہماری وقتی مہارت نامکمل رہتی ہے اور اس کا اکثر حصہ ناممکن رہے گا۔ اگرچہ ہر "مجسمی بصارت" میں دونوں آنکھیں استعمال ہوتی ہیں، لیکن اس کا عکس درست فرض نہیں کیا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے، کہ دونوں آنکھیں ایک شکل کا ادراک مہیا کریں، جس طرح دونوں کان ایک سُر کا ادراک مہیا کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ یہ شکل از روئے علم ہندسہ ٹھوس مُدرک ہو، جیسا کہ انسانی بصارت میں ہوتا ہے۔

اس تدریجی ترقی کا نفسیاتی آل قابل غور ہے۔[1] بقول ہلمہولٹز یہ مساوی ہے "ایک"، "وریانی"، یا سائیکلوپی[3]، آنکھ کے اکتساب کے

---

[1] وہ حیرت انگیز اور انتہائی مہارت، جو بعض اندھے اکتساب کر لیتے ہیں، اس طویل اور بہ ثبات قدم تربیت کی طرف منسوب کیا جا سکتی ہے، جو دیکھنے والے افراد حاصل کرتے ہیں۔ (مصنف)

[2] اسی قدر حیرت انگیز اور قابل غور عضویاتی آل بھی ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ دونوں آنکھوں کی حرکات تمام اطراف کے لئے متطابق ہوتی ہیں، اور بیک وقت مل جاتی ہیں۔ یہاں دونوں آنکھوں کی ان آزاد حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے، جو مثلاً گرگٹ اور بعض دودھ پلانے والے جانوروں میں اب بھی پائی جاتی ہیں۔ پھر شبکیہ کا وسیع رقبہ جس میں کام چلاؤ تجدید ہوتی تھی، اور جو اس وقت تک کافی تھا، جب تک کہ بصارت محض پاسبان کی حیثیت رکھتی تھی، اب اس محدود و تنگ رقبہ کے لئے جگہ خالی کرتا ہے جس کی تجدید صحیح ہوتی ہے۔ شبکیوں کا باقی ماندہ حصہ اب بھی پاسبان ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اعلیٰ اور نام نہاد "نقاطی" بصارت، تمام عضلات چشم کی بحیثیت ایک واحد آلہ کے، معاونت کے ساتھ ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ بصری اعصاب اب اس طرح مکمل چرتی نہیں، جیسا کہ شروع میں چرتے تھے۔ مطلب یہ ہے کہ دایاں عصب بصری پورا کا پورا، بائیں مخی نصف کرہ میں ختم ہوتا ہے، اور بایاں پورا کا پورا دائیں نصف کرہ میں۔ اب یہ چراؤ صرف آدھا ہوتا ہے، یعنی یہ کہ ہر شبکیہ کے صدغی (Temporal) نصف کی نیابت دونوں مخی نصف کرہ جات میں ہوتی ہے، اور صرف انفی (Nasal) نصف کی نیابت مخالف اطراف میں ہوتی ہے۔ یہ تغیر بھی تدریجی ہوتا ہے، اور اور تغیرات کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ یہاں یہ قابل بیان ہے کہ جس چیز سے اس تمام ملتف ساخت کی توجیہ ہوتی ہے، وہ وہ کام ہے جو یہ ساخت سرانجام دیتی ہے یعنی صحیح مجسمی بصارت۔ اسی میں ہم کو اس حیاتیاتی اصول کی عمدہ مثال ملتی ہے کہ وظیفہ ساخت پر غالب آتا ہے۔ (مصنف)

[3] Cyclopean Eye

جس میں دونوں شبکیوں کے میدان، اور دونوں آنکھوں کی متحدہ حرکات، مجتمع ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں دو محیطی تشریحی آنکھوں کے متحدہ فعل سے ایک مرکزی وظیفی آنکھ مکتسب ہوتی ہے، اور باقی رکھی جاتی ہے۔ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں، وہ نہ تو دوہری دیکھی جاتی ہے، نہ اس صورت میں جس میں کہ یہ ہر ایک آنکھ سے الگ الگ دکھائی دیتی ہے، تاوقتیکہ یہ آنکھ سے اس قدر زیادہ فاصلہ پر نہ ہو، کہ دونوں آنکھوں پر اس کی تصویریں ایک ہی ہوں۔ اگر یہ صورت نہ ہو، تو یہ ایک مجسم تصویر دکھائی دیتی ہے، اور ہر ایک آنکھ اس تصویر کا آدھا حصہ مہیا کرتی ہے۔ پھر جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں، وہ کسی ایک آنکھ کے خط بصارت پر واقع نہیں ہوتی، لیکن جب اتنے فاصلے پر ہو، کہ دونوں آنکھوں کے خطوط بصارت متوازی ہو جائیں، تو یہ اس خط پر واقع ہوتی ہے، جو ان کے درمیان میں ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں یہ جسم کی درمیانی سطح پر واقع ہوتی ہے۔ جب یہ شے اس قدر قریب ہوتی ہے، کہ اس کے ارتکازی خطوط[1] ایک دوسرے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں، تو یہ اُس خط پر واقع ہوتی ہے، جو ان ارتکازی خطوط کے درمیانی زاویے کی تنصیف کرتا ہے، اور جو طبعاً نام نہاد "نقطہ مطابقت[2]" پر ختم ہوتا ہے۔ یہ نقطہ دونوں آنکھوں کے نام نہاد "نقاط[3] گردش" کے بیچ میں واقع ہوتا ہے[4]۔ اس طرح ایک شخص اپنی دونوں آنکھوں رہنمائی سے "ناک کی سیدھ" چلا جاتا ہے۔

جب ایک شے جو بالواسطہ اور اس لئے کم و بیش ناقص طور پر

۱ط Fixation lin.

۲ء Orientation-point

۳ء Rotation points

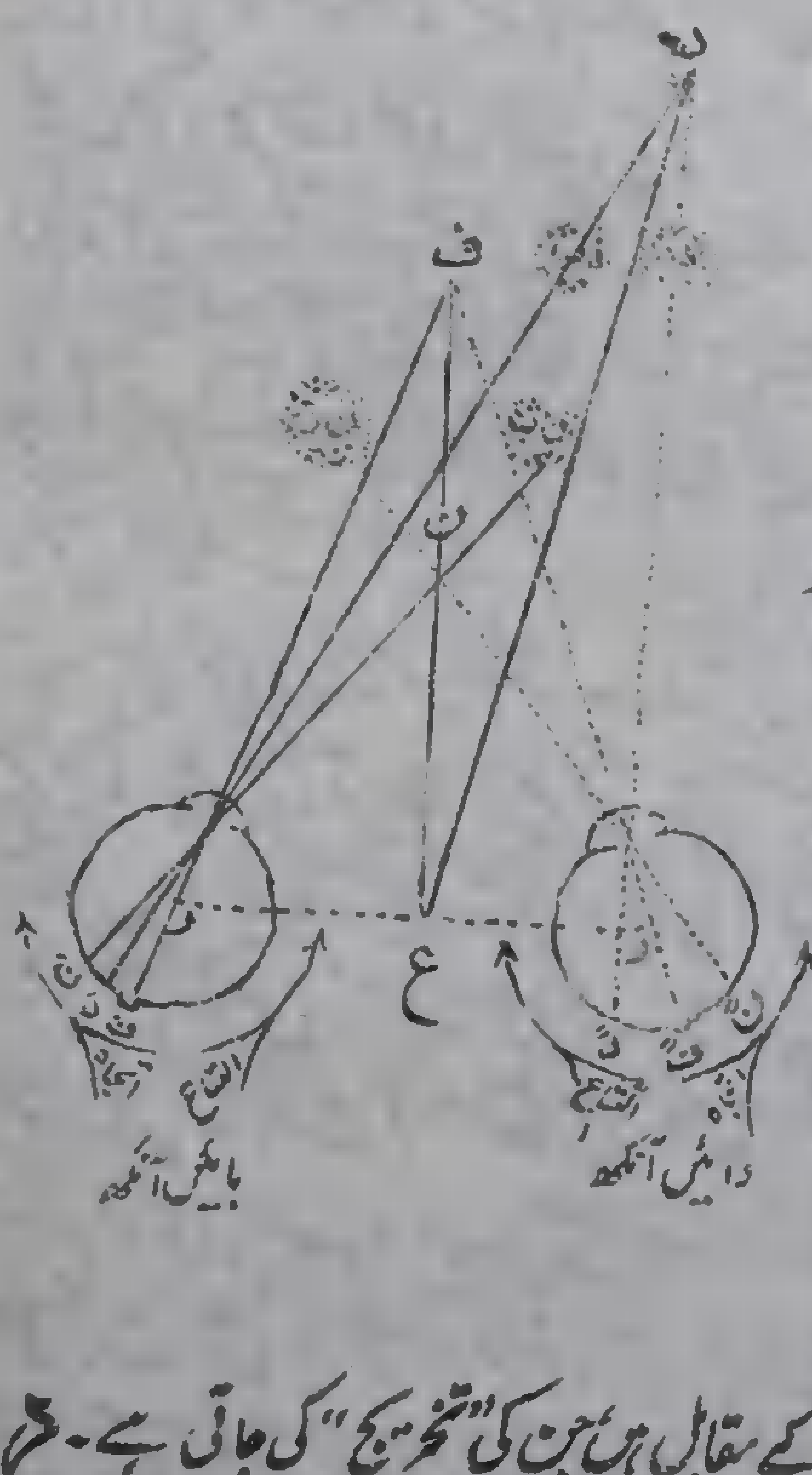
۴ء عملی حیثیت سے ہم آنکھوں کو ٹھوس کرہ جات فرض کر سکتے، جو مضبوط خانوں میں رکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سوا ان حرکات کے اور کوئی حرکات نہیں ہو سکتیں، جو ان کے مرکز سے گزرنے والے مخصوص محوروں کے گرد گردش کی صورت میں آتی ہیں۔ (مصنف)

دیکھی جاتی ہے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے، تو اس کی نصف تمثالات" شروع میں مجتمع نہیں ہوتیں، اور اس شے کے خاص خاص مقامات پیدا ہونے سے ان کو علیحدہ علیحدہ معلوم کیا جاسکتا ہے، اور بہت سے مقامات پر تو ان کو ذرا سی مشق ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح یہ دوہری تمثالات نظر آتی ہیں۔ یہ دوہری تمثالات یا تو اس چیز کے دونوں طرف ہوتی ہیں، جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے، اور اس صورت میں ان کا معلوم کرلینا بہت آسان ہوتا ہے۔ یا یہ دونوں اس چیز کے ایک ہی طرف ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ان میں سے ایک تمثال دوسری کے مقابلے میں اس چیز سے قریب تر نظر آتی ہے۔ اب اگر یہ مداخلت کرنے والی شے بہت زیادہ دور ہوتی ہے، تو دائیں آنکھ بند کرنے سے داہنی طرف کی دوہری تمثال غائب ہوجاتی ہے، اور بائیں آنکھ بند کرنے سے بائیں۔ اس طرح ہم کو معلوم ہوجاتا ہے، کہ یہ دوہری تمثالات کس آنکھ سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب یہ انئی شے، اس شے کے مقابلے میں قریب تر ہوتی ہے، جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے، تو یہ تعلقات معکوس ہوجاتے ہیں، یعنی دائیں آنکھ بند کرنے سے بائیں طرف کی دوہری تمثال غائب ہوتی ہے، اور بائیں آنکھ بند کرنے سے دائیں۔ اس صورت میں تمثالات کو "متقاطع" کہا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں تو آنکھیں خود بخود منسبح ہو کر واحد اور واضح بصارت پیدا کرتی ہیں، اور دوسری صورت میں یہ منتشر ہوجاتی ہیں، یہاں تک کہ یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ بصری عدسات کا ماسکہ[1]، جو فاصلے کے مطابق بدلتا رہتا ہے، ایک ایسے مناسب اضطرار کی وجہ سے منضبط ہوجاتا ہے، جو ان عدسات کی گولائی پر متصرف ہے۔ اس طرح وہ اصلی محیط الکل بصارت، جو ادنی درجے کے دودھ پلانے والے جانوروں میں غائب ہوتی ہے،

---

[1] Focus

جس کی وجہ سے ایک ناقص طور پر معین وسیع میدان حاصل ہوتا ہے
تین ابعاد میں حیرت انگیز مطابقت کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔
اسی کی مدد سے ہم سوئی میں تاگا ڈالنے، یا کسی چیز پر نگاہ جمانے کے
قابل ہوتے ہیں۔ ؎



؎ ملحقہ شکل کی طرف رجوع کرنے سے یہ نتائج واضح ہوجائینگے۔ ف وہ چیز ہے جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے۔ د ایک دور کی چیز ہے اور ن قریب کی۔ یہ تینوں اشیا علیحدہ علیحدہ اور کاغذ کی سطح پر ہیں۔ ف کی نصف تمثالات ف' اور ف'' ان چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں پڑتی ہیں جو گویا قعر مرکزی کے قائم مقام ہیں۔ اسی وجہ سے ف واحد مجسم اور سوئی کی نوک کی سمت میں دکھائی دیتا ہے۔ یہ لکیر یہاں جسم کی درمیانی سطح پر واقع ہے اور نقاط ف اور ع کو ملاتی ہے۔ ع نقطہ ہی کو نقطۂ مطابقت کہتے ہیں۔ ف چیز کا فاصل دو خطوط ف ف' اور ن ف کی باہمی جھکاؤ سے معلوم ہوتا ہے اور یہ جھکاؤ آنکھوں کی افتراقی حرکت سے پیدا ہوتا ہے: د ب اور د و د کی غیر متقاطع دوہری تمثالات ہیں اور یہ نصف تمثالات علی الترتیب نصف تمثالات د' اور د'' کے مقابل ہیں جن کی "تخریج" کی جاتی ہے۔ د پر نگاہ جمانے کے لئے آنکھ کو اس محور کے گرد گھومنا پڑتا ہے جو کاغذ کی سطح کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا ہے اور گردشی نقطہ "م" میں سے گزرتا ہے۔ یہ گردشیں ان سمتوں میں جاری رہتی ہیں، جن کو تیر کی علامات سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ان سمتوں کی تعیین بائیں آنکھ میں اس تیر سے ہوتی ہے جس پر انجذاب لکھا ہے اور دائیں آنکھ میں اس تیر سے جس پر اتساع لکھا ہے۔ دونوں آنکھیں باہم مل کر بہت کم متحرک ہوتی ہیں۔ یہ گردشیں اس وقت تک جاری رہتی ہیں، جب تک کہ دوہری تمثالات قعر مرکزی پر نہ

بقیہ بر صفحہ دیگر

تاہم یہ فرض کرنا غلط ہوگا، کہ یک چشمی بصارت ان تجربات سے علیحدہ ہوکر فاصلے کے ادراک کے لئے ناکافی ہے، جو دونوں آنکھوں کے استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ جو شخص کہ پیدائشی یک چشم ہے، وہ بھی اس تغیر پذیر "توفیق"[1] میں تغیر پذیر عمق کا کوئی نہ کوئی اشارہ پالیتا ہے، جو چند انچوں سے لے کر چند فیٹ تک کے فاصلے کے اندر واضح بصارت کے لئے ضروری ہے۔ لیکن ان حدود سے باہر پہنچ کر یہ ناقص ذرائع بھی بیکار ہو جاتے ہیں۔[2] لیکن جب وہ شے، یا آنکھ، حرکت کرتی ہے، تو شبکیہ پر اس کی تمثال کے تنقل مقام کی شرح اور اس شے کے فاصلے میں نسبت معکوس ہوتی ہے۔ لہذا جب تک کہ شرح کا یہ تغیر محسوس رہتا ہے، اس وقت تک یہی فاصلہ کا ایک اشارہ بن جاتا ہے۔ ادنیٰ درجے کے ریڑھ وار جانوروں میں آنکھیں اطراف میں ہوتی ہیں، اور اسی لئے ان کی بصارت زیادہ تر محیط اکل ہوا کرتی ہے۔ ان میں یہ ذرائع ایک طرح کی مجسمی بصارت مہیا کرتے ہیں، جو تنگ حدود کے اندر بہت زیادہ معین اور صحیح ہوتی ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو مرغی کے سر کو ذرا سا اونچا کرکے ٹھونگ مارنے میں ملتی ہے لیکن یہ بات قابل غور ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں آجاتیں لہذا جب دوہری تمثالات ح میں مدغم ہو جاتی ہیں تو خط مطابقت ع ح ع پر کے اس زاویہ کی تنصیف کرتا ہے، جو وہ نئے خطوط مطابقت کے ملنے سے بناتا ہے۔ ان نئے خطوط کو ہم نے اپنی شکل کو سادہ کرنے کی غرض سے ظاہر نہیں کیا ہے۔ ن ح اور ن ب متقاطع دوہری تمثالات ہیں، جو ن تمثالات کے مقابل ہیں، جن کی "تحریک" کی گئی ہے۔ اگر ہم بجائے ف کے ن پر نگاہ جمائیں، تو دونوں آنکھیں بہت زیادہ متجہ ہو جاتی ہیں، جیسا کہ تیر کے ان نشانات سے معلوم ہوتا ہے، جن پر اتجاہ لکھا ہے۔ یہ اتجاہ اس وقت تک ہوتا ہے، جب تک کہ دوہری تمثالات ن پر آکر ایک دوسری میں ضم ہو جاتی ہیں۔ یہاں پھر مطابقت ع ف ن اس سمت کو ظاہر کرتا ہے، جس میں کہ مکمل تمثال دیکھی جاتی ہے۔ اور نئے انتشاری خطوط کا جھکاؤ ایسے فاصلے کی علامت بن جاتا ہے۔ مصنف)

[1] Accomodation

[2] لیکن پرندے میں یہ کسی طرح بھی ناقص نہیں ہوتی۔ پرندے کی آنکھ کو "توفیقی آنکھ" کہا گیا ہے محض اس وجہ سے کہ اس کی آنکھ میں ایک آلہ بنام (Pecten) ہوتا ہے جو شے کے انضباطات کے تغیرات کو بہت جلد محسوس کرلیتا ہے۔ مصنف)

کہ دانہ، جس پر وہ مرغی ٹھونگ مار رہی ہے، اس طرح مرغی کی نگاہ سے غائب ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی چونچ درمیان میں حائل ہو جاتی ہے۔ پھر ان ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں میں جنینی[1] قعر کے وجود کی بھی کافی شہادت موجود ہے۔

اس طویل ارتقا کا آخری حاصل یہ ہے، کہ آنکھوں کی حرکات ثانوی درجہ اختیار کر لیتی ہیں، حالانکہ ہم نے فرض کیا ہے کہ یہی حرکات نقاطی[2] اور جسمی بصارت کی تکمیل کا ابتدائی ذریعہ ہیں۔ اب شکنجے پر کی تمثالات سے آنکھوں کی ان حرکات کو معلوم کر لیتے ہیں، ہم جن کو ہم نے براہ راست معلوم نہ کیا تھا[3]۔ پھر ایک "چشمک"، "برق" یا "ہ تبسم شرار"۔ اب جسمی بصارت کے لئے کافی ہو سکتا ہے، اگرچہ اس وقت آنکھوں کی حرکات خارج از بحث ہوتی ہیں۔ لیکن بصری ادراک کے تخلیقی، یا تجربی، نظریے کو عیناک کرنے کے لئے ان نتائج کی طرف مراجعہ کرنا بالکل غیر منطقی طریقہ ہے، کیونکہ صرف اسی نظریے سے اس کی توجیہ ہوتی ہے[4]۔

---

[1] Fovea lateralis [2] Macular [3] مثلاً غروب ہوتے ہوئے سورج یا برقی شرار کی طرف تھوڑی دیر دیکھ کر آنکھ بند کر لینے میں ہم کو مابعدی تمثالات کی ایک دنیا دکھائی دیتی ہے جو نتیجہ ہوتی ہے اس بات کا کہ اس شے پر نگاہ پوری طرح نہ جمی تھی، اور نگاہ کے اس جماؤ کا نہ ہم نے مشاہدہ کیا اور نہ یہ عمدی تھا (مصنف) [4] تاہم اگر یہ نظر کام کا بننا چاہتا ہے تو اس کو یہ ماننا پڑے گا کہ امتدادیت ایک انتہائی واقعہ ہے۔ ہلمہولٹز نے یہ غلطی بھی کی تھی، کہ اس کو نظر انداز کر دیا تھا اور ہیرنگ کی قابلیت و لیاقت اسی میں مضمر ہے کہ اس نے اس کو تسلیم کر لیا تھا۔ بدقسمتی سے وہ ولیم جیمس کی طرح، اس میں بہت مبالغہ کرتا ہے۔ وہ شکنجے کے ہر نقطہ میں من حیث ہی طول عرض و عمق کی قیمت فرض کرتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مکان کو ادراک روشنی، گرمی یا سردی کے ہم پلہ سمجھتا ہے۔ یہ خیال نفسیاتی نقطہ نظر سے ناقابل حمایت ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، بغیر متامیت کے ہمارے پاس مکان نہیں ہوتا، بلکہ امتدادیت ہوتی ہے اور امتدادیت کے ہوتے ہوئے ہمارے پاس صرف امتدادیت ہی نہیں ہوتی، بلکہ مضافات بھی ہوتے ہیں، جو حرکت پر دلالت کرتے ہیں اور جو ہمارے علم میں صرف اس حرکت کی وجہ سے آتے ہیں (مصنف)

اشیاء کا وجدان

(۶) اب ہم اشیاء کے وجدان، یا جیسا کہ اس کو اکثر کہا جاتا ہے، "عالم خارجی کے ادراک" کو لیتے ہیں۔ ایک نارنگی، یا موم کے ایک ٹکڑے کے ورک جیسے مرکب ورکات میں مندرجۂ ذیل اجزا متمیز ہو سکتے ہیں، اور امید کی جاتی ہے، کہ نفسیات ان کی توجیہ کرے گی: (۱) شے کی حقیقت، (۲) اس کا ٹھوس پن، یا قرارفی المکان، (۳) اس کی وحدت اور اس کا ترکب، (۴) اس کا استقلال، یا کہنا چاہیئے کہ زبان میں اس تسلسل، اور (۵) اس کی جوہریت، اور اس کی صفات اور قوتوں کا تعلق۔ اگرچہ واقعۃً یہ اجزا ایک دوسرے کے ساتھ ممتزج ہوتے ہیں، تاہم ان علیحدہ علیحدہ غور کرنے سے ہماری بحث زیادہ واضح ہو جائیگی۔

(۱) واقعیت اور حقیقت میں سے ہر ایک اصطلاح کے ایک سے زائد معنی ہیں۔ چنانچہ جو چیز کہ مادی ہونے کے معنوں میں حقیقی ہے وہ اس چیز کی ضد ہے، جو ذہنی ہے، اور موجود، یا واقعی ہونے کے لحاظ سے یہ غیر موجود کی ضد ہے۔ پھر جو چیز واقعی ہے، وہ اس چیز سے ممیز کی جاتی ہے، جو محض ممکن ہے۔ لیکن یہاں حقیقی یا واقعی، سے ایک ذرا سے فرق کی گنجائش رکھ کر (کیونکہ "واقعی" حرکات و واقعات کے لئے زیادہ مناسب ہے) وہ چیز مراد لی گئی ہے، جو حس سے حاصل ہو، یا جس کا اقتضا ہو۔ اس کے مقابلے میں وہ چیز ہے، جو خیالی ہے، یا جس کا استحضار ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہی اس کے اصلی نفسیاتی معنی ہیں، یا کم از کم انگریزی فلسفے میں یہی معنی مروج ہیں، اور اس فلسفے پر نفسیات کا رنگ بہت غالب ہے[1] اس خصوصیت کی بحث کو

[1] چنانچہ لاک کہتا ہے: "ہمارے سادہ تصورات (یا ہماری اصطلاح میں احضارات و ارتسامات)

اس وقت تک کے ملتوی رکھنا بہتر ہوگا، جب ہم تمثیل پر غور کریں گے[1]۔ یہاں صرف یہ دکھانا کافی ہوگا، کہ حقیقت، یا واقعیت، ایک ایسا واحد ممیز عنصر نہیں، جو رنگ، یا ٹھوس پن کی طرح اُن دیگر عناصر پر مستزاد ہوتا ہے، جو کسی چیز کے مختلف احضار میں شامل ہوتے ہیں۔ نہ یہ ان عناصر میں اس طرح کا خاص تعلق ہے جیسا کہ جوہر اور صفت میں ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں یعنی حقیقی اور خیالی، اور واقعی اور ممکن، آپس میں مشابہت رکھتے ہیں۔ چنانچہ ایک مستحضر گلاب کے پھول اور حاضر گلاب کے پھول، دونوں میں تمام عناصر یا صفات اور ان عناصر کے باہمی اضافات ایک ہی جیسے ہوتے ہیں۔ اس فرق کا مدار ان عناصر کی ماہیت پر نہیں ہوتا، بحیثیت اس کے کہ یہ صفات، یا اضافات ہیں، خواہ یہ حاضر ہوں یا مستحضر۔ اس کا مدار اس پر ہوتا ہے جس سے اس چیز کی صفات، یا ان صفات کے اضافات، کے احضار اور استحضار میں تمیز ہوتی ہے۔ ہم عنقریب دیکھیں گے، کہ یہ تفریق کچھ تو موقوف ہوتی ہے اس چیز کے احضار اور شعور میں دیگر احضارات کے تعلق پر، یعنی اس حالت پر، جو یہ اس ذات میں پیدا کرتی ہے جس کا وہ احضار ہے[2]۔ اس لحاظ سے ہم نہ صرف مثلاً اولوں کی سادہ صفات یعنی پھیکاپن، سختی اور ٹھنڈک، کے احضار و استحضار میں فرق معلوم کر لیتے ہیں، بلکہ ان کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ تمام حقیقی ہوتے ہیں، نہ کہ وہمی و خیالی، کہ حسب مرضی پیدا ہو سکیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ذہن۔۔۔ خود اپنے لئے کوئی سادہ تصور پیدا نہیں کر سکتا، سوائے اس کے جو اس کے حواس کو وصول ہوا ہے" (مقالہ حصہ دوم) جے برکلے کہتا ہے:۔ "وہ تصورات جن کو صانع عالم خود حواس پر منقش و مرتسم کرتا ہے حقیقی چیزیں کہلاتی ہیں، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہیں، وہ چونکہ نسبتہً منضبط، واضح اور پائیدار کم ہوتے ہیں، اس لئے وہ ان حقیقی چیزوں کے تصورات یا تماثیل کے نام سے موسوم ہیں، جن کی وہ نقل یا شبیہہ ہوتے ہیں" (مبادی علم انسانی حصہ اول، بند ۳۳) (مصنف)

[1] دیکھو اگلا باب، بند ۱ (مصنف) [2] دیکھو باب ہفتم، بند ۱ (مصنف)

وجدان میں شامل ہونے والے مکانی و زمانی اضافات میں بھی فرق معلوم کر لیتے ہیں، اگرچہ ہمارا یہ علم بہت کچھ نمایاں نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حقیقت، یا واقعیت، حقیقی معنوں میں، بذات خود کوئی جز نہیں بلکہ یہ ان تمام اجزا کی خصوصیت ہے جو بعد میں آتے ہیں۔ علمیاتی زبان میں یہ ایک وجودی قضیہ ہے یعنی یہ ہے یا یہ موجود ہے اور اسی قسم کا قضیہ ہر ادراک سے مدلول ہوتا ہے۔

(۲) اشیائے طبعی کا ٹھوس پن، یا ان کی ناقابلیت تداخل، میں ہمارے خاص حرکتی احضارات، یا احساسات کوشش، بالخصوص کار فرماتے ہیں[۱]۔ یہ اُن تفتیشی حرکات میں بھی غائب نہیں ہوتے جن سے ہم کو مکان کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا بحیثیت موجود فی المکان، مفہوم پوری طرح اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب یہ حرکات روکی جاتی ہیں، یا یہ بہت زیادہ کوشش کے بعد ممکن ہوتی ہیں۔ جیسے چیز کو ہم گرمی اور سردی، روشنی اور آواز، کہتے ہیں، اس کو طبعی اور قدرتی شخص حقیقی سمجھتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ ان کو معلومہ یا غیر معلومہ اشیا کی "طاقتوں" کا نتیجہ سمجھنے لگتا ہے۔ لیکن وہ خود ان کو اشیا نہیں سمجھتا۔ شروع شروع میں تمام اشیا، اس کے لئے، خود اس کے اپنے جسم کی طرح، ذی جسم ہوتی ہیں، اور خود اس کا جسم پہلی، یا اصلی، چیز ہوتا ہے۔ پھر ان اشیا کا واضح وجدان صرف اس وقت ہوتا ہے، جب فعلی لمس کوشش سے پیدا ہوتا ہے۔ بعد میں چل کر انفعالی لمس، بغیر اس کوشش کے کافی ہو سکتا ہے، لیکن صرف اس وجہ سے، کہ دباؤ کا اس کو تجربہ ہو چکا ہے، اور دباؤ موضوعی تحریک، یعنی ارادی عضلی کوشش، پر موقوف ہوتا ہے۔ یہاں یہ بتانا نفسیاتی دلچسپی کا باعث ہوگا، کہ خارجی حقیقت، یا جیسا کہ ہم اب اس کو کہ سکتے ہیں، "مادیت" کا اصلی و ابتدائی جزو نتیجہ ہوتا ہے

---

[۱] دیکھو باب پنجم، بند ۸ (مصنف)

اس کوشش کی تحریک کا، جو موضوع کی طرف سے مُعیّن ہوتی ہے، اور جس کی مزاحمت ہوتی ہے، اور اس طرح جس کی بدولت ہم وجودِ فی المکان سے واقف ہو جاتے ہیں۔

پھر یہ بھی ایک دلچسپ بات ہے، کہ اس واقفیت کے لئے صرف یہ کافی نہیں، کہ ہمارا جسم کسی اور جسم کے سامنے سرِ تسلیم خم کر کے جگہ خالی کر دے۔ یہ تو ناقابلیت ہم احضار کی کی ایک نئی مثال ہو گی۔ مخالف کی فطرت کے لئے فعلی مزاحمت لازمی ہے۔ تاہم ہم کو یاد رکھنا چاہیے، کہ ان احساسی ارتسامات کا وجود بھی لازمی شرط ہے، جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں۔ عضلی کوشش، بغیر ہم زمان احساسات اتصال کے، اس مزاحم چیز کا واضح احضار مہیا نہیں کر سکتی، جو اُس مکان میں موجود ہے، جس میں سے ہم باہر نکالے گئے ہیں، اور جس میں ہم واپس جانا چاہتے ہیں۔ نہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ، کہ اس تجربہ کی ایک اور بہت زیادہ لازمی خصوصیت یہ بھی ہے، کہ عضلی کوشش، جس کی ابتدا موضوع کی طرف سے ہو رہی ہے، ممکن ہوتی ہے صرف اس وقت، جب کسی ایسی چیز کے ساتھ اتصال ہو رہا ہو، جو گویا ہمارے خلاف کوشش کر رہی ہے۔ خاص طور پر اہم وہ حالت ہوتی ہے، جہاں یہ مخالف کوشش بھی خود ہماری ہی ہوتی ہے، مثلاً جب ہم ایک ہاتھ کو دوسرے پر دباتے ہیں، یا ایک ہاتھ سے دوسرے کو کھینچتے ہیں۔ ہربرٹ سپنسر نے ٹھیک کہا ہے، کہ "یہ وہ تجربہ ہے، جو، اور تجربوں کے مقابلے میں، خارجی طاقت کے شعور کی ترقی میں زیادہ مدد کرتا ہے"۔ لیکن یہ "کوئی چیز" سوائے مادہ شے کے علم کچھ نہیں۔ جن اجزا کی طرف ہم اس سے قبل اشارہ کر چکے ہیں، اور جن پر ہم اب تفصیلی بحث کرنے والے ہیں، ان کے بغیر ہمارا نفسیاتی فرد دیگر اشیا کے واضح وجدان کے حصول سے قاصر رہتا ہے +

(۳) خارجی اشیا کے وجدان، یا ادراک، کے باقی ماندہ اجزا میں سے سب سے پہلے تو ہم کو ان احساسی معطیات کے زمانی و مکانی

اضافات پر غور کرتا ہے، جن سے یہ وجدان، یا ادراک، مرکب ہوتا ہے۔ یہ اضافات بذات خود کسی طرح بھی نفسیاتی حیثیت سے مُعیّن نہیں ہوتے۔ یہ موضوع کی غرض، یا ترکیب، یا تلازم، کے نفسیاتی اصول سے اولاً اور زیادہ تر بے نیاز ہوتے ہیں۔ لیکن یہ لازمی ہے، کہ ارتسامات کا اعادہ ہو، اور کم و بیش اسی صورت میں ہو، جس میں کہ وہ دراصل واقع ہوئے تھے۔ اس کے بغیر علم کی ابتدا نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ احساسات کی مسلسل ابتری، جس میں مادہ تو ہوتا ہے، لیکن صورت نہیں ہوتی، سوائے ابتری کے اور کچھ پیدا نہیں کر سکتی۔ ارتسامات کا ایک سیلان بھی، جس میں یہ حقیقی، یا جو اس سے پیدا ہونے والی، ترتیب ہوتی ہے، اس کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ اس ترتیب کی طرف توجہ، اور اس کا حفظ بھی لازمی ہوتا ہے۔ کم از کم یہ لابدی اعمال نفسیاتی ہیں۔

یہ ایک عام واقعہ ہے، اور اسی لئے کچھ تعجب خیز نہیں، کہ جتنے مختلف ارتسامات بیک وقت ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں سے ہم تمام آوازوں، تمام رنگوں، تمام بوؤں، اور تمام لمسوں، کو الگ الگ جمع نہیں کرتے۔ ہم کرتے یہ ہیں، کہ اس مرکب کا تجزیہ کرتے ہیں، اور اس میں سے ایک خاص آواز، یا بو، کو منتخب کر کے، اس کو ایک خاص رنگ، یا لمس کے ساتھ شامل کرتے ہیں، اور اس مجموعے کو کسی چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک عجیب بات ہے، کم از کم ان لوگوں کے لئے جنہوں نے تلازم بالمماثلت پر اتنا زور دیا ہے، کہ مثلاً ہم برف کی سفیدی کو دیکھتے ہیں، تو اور رنگوں کا احیا نہیں ہوتا، بلکہ ہم اس کے بعد ٹھنڈک کی توقع کرتے ہیں۔ اس عمل کا پہلا قدم تو یہ تھا، کہ ہم نے ایک ہی "بھرے ہوئے" مکان میں ان مختلف و متعدد ارتسامات کو بیک وقت موجود فرض کیا، جن کو ہم اس طرح اس جسم کی صفات سمجھنے لگتے ہیں، جو اس مکان میں ہے۔ لیکن یہ قدم بالکل بے کار، بلکہ کہنا چاہیئے کہ ناممکن، ہوتا، اگر ہمیں

تاوقتیکہ ان ارتسامات کا بار بار اسی ترتیب میں اعادہ نہ ہو، اور اس طرح وہ قدیم مجموعے کی صورت اختیار نہ کریں، اور تاوقتیکہ ایک مجموعے کے ثبات و استقلال کے ساتھ ساتھ دیگر مجموعات اور عام میدان کے تغیرات موجود نہوں۔ شیرخوار بچے کے تجربے میں کوئی چیز ایسی نہیں، جس سے وہ یہ معلوم کرسکے، کہ بلبل کی آواز گلاب کی اس جھاڑی میں حلول کئے ہوئے نہیں، جہاں سے کہ وہ آرہی، لیکن گلاب کے پھول کی بو اس جھاڑی میں حلول کئے ہوئے ہے۔ اس قسم کے مرکبات و مجموعات ممیز وحدتیں صرف اس وقت بنتی ہیں، جب ایک مجموعے کی نسبت معلوم ہوتا ہے، کہ یہ بحیثیت کل، اور دیگر مجموعات کے تعلق سے، اپنا مقام بدلتا ہے، اور یہ کہ یہ دیگر مجموعات کے نقل مقام سے بالعموم بالکل آزاد ہے۔ پھر اشیاء اکثر خود اپنے اندر ایک عالم رکھتی ہیں، اور ان کے مختلف اجزا و اعضاء نہ صرف ممیز صفات رکھتے ہیں، بلکہ یہ باقی کے اور اجزا و اعضاء سے آزاد ہوکر حرکت کرتے، اور متغیر ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک ہی چیز ایک نقطہ نظر سے تو واحد ہوتی ہے، اور دوسرے نقطہ نظر سے متعدد۔ اس کی مثال ہم کو درخت میں ملتی ہے، جس میں قابل علیحدگی شاخیں ہوتی ہیں، اور میوے ہوتے ہیں۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ ایک شے کی وحدت حقیقی معنوں میں کہاں ہوتی ہے؟ یہ سوال یہاں قابل جواب ہونے کی حد تک، ہم کو زمانی تسلسل کی بحث کی طرف لے آتا ہے۔

(۴) مذکورہ بالا تمام تغیرات میں ایک چیز ایسی ہوتی ہے، جو نسبتۃً مستقل و ثابت ہے۔ ہمارا جسم بحیثیت مجموعہ بھی مستقل ہے، اور مجموعات کے میدان کے جزو کی حیثیت سے بھی۔ صرف یہی نہیں، بلکہ یہ تمام اشیاء کے مقابلہ میں غرض و دلچسپی کا سب سے زیادہ مسلسل اور مخصوص معروض بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہمارے قدیم ترین لذات و آلام، صرف اس پر، اور اس پر اثر کرنے والی چیزوں پر موقوف

ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ جسم ذات کی سب سے پہلی صورت
بن جاتا ہے، اور یہی پہلا مقدمہ ہے استقلال اور فردیت کے تصور
کا۔ اس کے بعد ہماری ذات کا استقلال ان اجسام میں منتقل کیا جاتا
ہے، جو ہماری ذات سے اس بات میں مشابہت رکھتے ہیں، کہ
جہاں تک بلاواسطہ تجربے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، وہ بھی
ایک جگہ سے دوسری جگہ متواتر حرکت کرتے رہتے ہیں، اور ان میں بھی
شکل و کیفیت کا جزئی تغیر ہوتا ہے۔ جس طرح کسی مسلّم جسم سے وقفوں
کے درمیانی حصّہ میں موجود رہے، یا زیادہ صحت کے خیال سے
کہنا چاہیئے، کہ جسم مسلسلاً حاضر رہا، اسی طرح اس کے متعلق بھی فرض
کرلیا جاتا ہے، کہ وہ بھی ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جانے کے بعد
مسلسلاً موجود رہا۔ ذات شاعر کو ہم کسی قدر مستقل کیوں نہ فرض
کریں، یہ معلوم کرنا مشکل ہی رہتا ہے، کہ جسمانی ذات کے مجموعہ
کے احضار کے بغیر ہم کس طرح اشیاء خارجی کے غیر مسلسل احضارات
کو مسلسل وجود میں تبدیل کرنے کی طرف مائل ہو سکتے ہیں۔ جواب
ہو سکتا ہے، کہ چونکہ نفسی قوانین کی کارفرمائی سے ایک مخصوص مجموعہ کا
دوسرا احضار پہلے مجموعہ کی تمثال کے ساتھ مختلط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا
یہ اختلاط مسلسل وجود کے تصور کو "پیدا" کرنے کے لئے کافی
ہے۔ لیکن یہ ادغام تو صرف ایک کیفی عینیت کی بنا ہے، اور یہ
کسی صورت میں بھی حقیقی عینیت کا محرک نہیں بنتا۔ اس حد تک تو
الف دوسرے احضار، اور ج و الف کے مختلف وقتوں میں احضار،
کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ حقیقی عینیت میں کلی مشابہت شامل
نہیں، جیسے کہ کلی مشابہت میں اشیا کی ہویت شامل ہوتی ہے۔ برخلاف
اس کے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ایک چیز وقت کے ساتھ ساتھ
بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح ایک وقفہ کی کلی مشابہت، ایک واحد
چیز کی طرف اشارہ کرنے کی بجائے، اکثر یقینی ثبوت ہوتی ہے اس

بات کی، کہ یہاں ہم کو دو اشیا سے تعلق ہے۔ لہٰذا اس طرح کی حقیقی علیت کا ہم کو بلا واسطہ اور براہ راست تجربہ ہونا چاہیے، اور یہ تجربہ ہم کو پہلی مرتبہ جسمانی ذات کے مسلسل احضار میں ہوتا ہے۔ اس کے بغیر یہ متغیر احضارات کے درمیان تلازم سے "پیدا" نہیں ہو سکتی۔ بعد میں دیگر اجسام بھی اسی طرح اشخاص فرض کر لئے جاتے ہیں، اور صرف اس کو ایک چیز (اس پر ہم خواہ اس لحاظ سے نگاہ کریں کہ یہ ایک بڑی چیز کا جزو ہے، یا اس حیثیت سے کہ یہ خود بہت سے اجزا سے مرکب) کہا جاتا ہے جس سے متعلق ہمارا خیال ہے کہ زمان میں اس کی ایک ہی ابتدا ہوئی ہے۔ لیکن وہ کیا ہے، جس کے متعلق فرض کیا جاتا ہے، کہ وہ اسی طرح شروع ہوئی ہے، جو اب تک باقی رہتی ہے؟ اس سے ہم اپنے آخری جزو پر پہونچ جاتے ہیں۔

(۵) یہاں تک ہم کو احساسی اور حرکی احضارات کے مجموعات کی صورت میں اجتماع، اور ایک مجموعہ کے دوسرے سے تفرق، سے تعلق تھا۔ اب اس مجموعہ کے اجزاء ترکیبی کے باہمی اضافات پر غور کرنا باقی ہے۔ جوہر و خاصیت کے متضایف تصورات، جوہر میں صفات اور طاقتوں اولی صفات اور ثانوی صفات وغیرہ کی تفرقی انہی اضافات کی طرف منسوب کیے جانے چاہییں[۱]۔

اشیا کے تمام اجزاء ترکیبی میں سے ایک جزو ہر جگہ موجود ہوتا ہے، یعنی وہ جس کو ہم نے اوپر طبیعی ٹھوس پن کہا ہے۔ یہی ٹھوس پن اپنا حالات کے مطابق، عدم تداخل، مزاحمت، یا وزن کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جو اشیا، حرارت، رنگ، ذائقہ اور بو کے لحاظ سے مختلف

---

[۱] شے اور اس کے "خواص" کی تفرقی ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر "حقیقی معقولات" کے زیر عنوان مزید تفصیل کے ساتھ بحث ہوگی (دیکھو باب سیزدہم بند ۶) پھر بھی چونکہ ان تصورات کی کچھ مفروضی شہادت کم و بیش ضمناً ہمارے مدرکات میں ملتی ہے لہٰذا اس پر یہاں بحث کر لینا بے موقعہ نہ ہوگا (مصنف)

ہوتی ہیں، وہ مزاحم دباؤ اور مکان میں ہونے کے لحاظ سے مشابہ ہوتی ہیں۔ اسی صفت کی بناء پر ہم ہوا کو شے سمجھتے ہیں، اگرچہ اس میں نہ رنگ ہوتا ہے، نہ شکل ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں سایہ جس میں رنگ بھی ہوتا ہے، اور شکل بھی، لاشے کا نمونہ ہے۔ یہ جزو تو ناقابل تغیر ہوتا ہے، حالانکہ دوسری صفات غائب ہو جاتی ہیں، یا تغیر چنانچہ شکل بدل جاتی ہے، روشنی کے غائب ہو جانے سے رنگ اڑ جاتا ہے، ہوا کے رک جانے سے بو اور آواز منقطع ہو جاتی ہیں۔ رنگ، حرارت، آواز اور بو کی صفات ہمارے لئے بلحاظ شدت، زیادہ ہو جاتی ہیں، اگر ہم اتنا آگے بڑھ جائیں کہ ایک خاص مقام پر کسی شئے کو لمس کریں۔ اسی حرکت کے ساتھ اس کی بصری یا ظاہری جسامت بھی بڑھ جاتی ہے۔ لمس کرنے کے وقت ایک غیر متغیر لمسی جسامت معین ہو جاتی ہے، حالانکہ دیگر صفات اور بصری جسامت کثیر ترین ہو چکی ہیں۔ اس وقت اس چیز کی شکل، یا مقام کو کوشش سے بدلنا پہلی قرینہ ممکن ہوتا ہے، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اب ہم اس قابل لمس ما کو ان تمام صفات کا مستقر اور منبع سمجھنے لگتے ہیں، جو ہم اس میں فرض کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں مکان میں موجود ہونے والی چیز جوہر ہی بن جاتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے، کہ لاک نے اس بات پر اور زیادہ زور نہ دیا، اگرچہ یہ یقینی ہے، کہ ڈیکارٹ کی طرح وہ بھی تسلیم کرتا تھا کہ یہی واحد احساسی مقدمہ اولی صفت ہے لیکن ان میں سے کسی نے بھی یہ نہ کہا، کہ یہ "احساسی مقدمہ" یکتا ہے، اس وجہ سے کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہی واحد مقدمہ ہے، جو موضوع اپنے آپ کو دیتا ہے یا کم از کم خود اپنی فعلیت سے اپنے لئے حاصل کرتا ہے۔ باقی سب حقیقی اجزائے ترکیبی جوہر کے صرف خواص، یا صفات ہوتے ہیں۔ یعنی وہ علامات ہوتی ہیں جن سے کہ ہم اس کے وجود کی توقع کرتے ہیں۔

ادراک بحیثیت مجموعۂ ابازۂ احضاری ہونے کے

(۷) لیکن ادراکات کے متعلق ایک اور بات ہے، جس کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے، اگرچہ جو تفصیلی بحث اس سے پیدا ہوتی ہے، اُس کو مجبوراً ملتوی کرنا پڑتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ سادہ ترین ادراکات بھی نہ صرف موجودہ تجربہ، بلکہ گزشتہ تجربات کو بھی شامل ہوتے ہیں۔ بقول ہربرٹ سپنسر "ان کا کچھ حصہ احضاری ہوتا ہے[51] کچھ استحضاری"۔ اس وجہ سے بالعموم کہا جاتا ہے، کہ ہر ادراک میں حافظے اور تخیل، دونوں، کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہاں کہنا پڑتا ہے، کہ یہ بیان صرف اس وقت تک تسلیم کیا جاسکتا ہے، جب تک کہ حافظے اور تخیل کی اصطلاحات کے مبہم معنی لئے جائیں۔ کتے کے منہ میں، خوراک کو دیکھ کر، پانی بھر آتا ہے[52]، لیکن ایک بلا خور کے مُنہ میں اُس کے خیال ہی سے پانی بھر آتا ہے۔ موسم بہار میں جب گلاب کا پھول دوبارہ پیدا ہوتا ہے، تو ہم اس کی بو کو اتنے ہی یقین کے ساتھ شناخت کر لیتے ہیں، جتنے کہ اُس کے رنگ کی۔ لیکن جب یہ پھول غائب ہو جاتا ہے، تو بہت کم لوگ اُس کے بو کا احیا کر سکتے ہیں، اگرچہ اکثر اس کے رنگ کا کافی وضاحت کے ساتھ، احیا کر لیتے ہیں۔ اسی طرح ہر شخص وہ متعدد مرکب ارادی حرکات کر سکتا ہے، جن کو صرف چند ہی ذہناً دوبارہ پیدا کر سکتے ہیں، یا جن کو فی الواقع صادر کئے بغیر بیان کر سکتے ہیں۔ اور نہ

---

۵۱ باب ہفتم، سند ۱۲۔ (مصنف)

۵۲ بلی، کسی رنگ دار چیز، مثلاً رکابی، کو دیکھ کر بھی اس کے مُنہ میں پانی بھر آسکتا ہے، بشرطیکہ یہ رکابی خوراک کے ساتھ متعلق ہو (مصنف)

صرف یہ کہ جو احیا اوراک کے لئے کفایت کرتا ہے وہ اس احیا کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے، جو حافظہ یا یادداشت، کے معنوں میں شامل ہوتا ہے، بلکہ جس طریقہ سے اجزارِ ترکیبی ایک ادراک میں مجتمع ہوتے ہیں، وہ بھی اس چیز سے مادہی اختلاف رکھتا ہے جس کو حقیقی معنوں میں "تلازم تصورات" کہا جا سکتا ہے۔ اس فرق کو معلوم کرنے کے لئے ہم کو پہلے تو یہ دیکھنا ہے کہ ایک صیقل شدہ تلوار کو دیکھ کر کس طرح ہمارے ذہن میں فوراً اس کی سختی، ہمواری، اور ٹھنڈک، کے احساسات کا احیا ہوتا ہے، اور پھر یہ معلوم کرنا ہے کہ یہی رویت کس طرح ہمارے ذہن میں صیقل گر، جنگ وغیرہ کے خیالات پیدا کرتی ہے۔ ادراک اگرچہ مرکب ہوتا ہے، لیکن یہ ایک واحد عمل ہوتا ہے، اور عمل ادراک بھی واحد ہی ہوا کرتا ہے۔ لیکن جہاں، حافظہ اور تخیل کی طرح، ہماری توجہ ارادۃً، یا غیر ارادۃً، ایک استحضار کی طرف منتقل ہوتی ہے، وہاں یہ ظاہر ہے، کہ توجہ کے یہ معروضات ممیز ہوتے ہیں، اور ہماری توجہ ان میں سے ہر ایک کی طرف باری باری منتقل ہوتی ہے۔ "تلازم" کی اصطلاح صرف موخرالذکر کے لئے مناسب معلوم ہوتی ہے۔ ایک مرکب ادراک ہو، یا تصور، کے جزئی احضارات کے ارتباط کے لئے "التفاق"[1] کی اصطلاح بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس اصطلاح کو ھربارٹ نے ان ہی معنوں میں استعمال کیا تھا، اور اس وقت سے اکثر ماہرین نفسیات اس کو انہیں معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ جب ہم ایک نارنگی کو اپنے سامنے رکھا ہوا دیکھتے ہیں، تو کہا جا سکتا ہے کہ اس کا ذائقہ، یا اس کی بو، مستحضر ہو رہی ہے۔ اسی طرح جب ہم اس کو چھوتے ہیں، یا اس کو چکھتے ہیں، تو کہا جا سکتا ہے کہ اس کا رنگ مستحضر ہو رہا ہے۔ اس تمام مرکب کو اپنے موجودہ مقاصد کے لئے پہلی صورت میں

---

[1] Complication

ص ذ ب اور دوسری صورت میں ذ ب ص علامات سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ ایک مرئی نارنگی کے خیال کو ص ذ ب، اور ملموس نارنگی کے خیال کو ذ ب ص سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ ان علامات میں زیر کے نشان سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے، کہ دونوں صورتوں میں مختلف اجزاء غالب ہوتے ہیں۔ ابھی ہم کو دیکھنا یہ ہے، کہ (۱) جن اعمال سے تمام مرکب ص ذ ب یا ذ ب ص شعور میں آتا ہے، وہ اس عمل سے مختلف ہوتے ہیں، جس سے ص یا ذ ذ ب اور ب ص کا احیا ہوتا ہے، یا یہ باقی رہتے ہیں۔ اور (۲) ص، ب، ذ کبھی بھی بحیثیت استحضار وہ ممیز وجود نہیں رکھتے، جو وہ بحیثیت احضار رکھتے تھے[1]

---

[1] دیکھو اگلا باب، بند ۲ و ۳ (مصنف)

باب ہفتم

تخیل، یا تمثّل[1]

ارتسامات و تصورات کا فرق

(۱) قبل اس کے کہ اشیاء کا وجدان اتنا مکمل و معیّن ہو جتنا کہ ہم نے اس کو ابھی بیان کیا ہے تخیل، یا تمثّل کی ابتدا ہو چکی ہوتی ہے۔ حیاتِ ذہنی کی اس اعلیٰ سطح پر غور کرنے کے لئے ہم کو پہلے ان دونوں میں تحلیلاً تفریق کرنے، اور پھر ان میں سے اعلیٰ کی تدریجی ترقی کو معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

شروع میں ہم کو ارتسامات اور تصورات میں فرق معلوم کرلینا چاہئے جس کو لاک نے اپنے علمیاتی تعصب کی وجہ سے نظرانداز کردیا تھا لیکن جس کو ھیوم نے اپنے مقالے کے سب سے پہلے صفحے پر جگہ دی۔ وہ شروع کرتا ہے کہ "ذہن انسانی کے تمام ادراکات اپنے آپ کو دو قسموں میں تحویل کر لیتے ہیں، جن کو میں علی الترتیب ارتسامات و تصورات کہونگا"۔ پھر وہ کہتا ہے، کہ یہ دونوں

---

[1] Ideation، بقول جیمس مل "ایجاد بندہ ہے" (مصنف)

سادہ بھی ہو سکتے ہیں اور مرکب بھی"۔ ان دونوں میں فرق صرف اس قوت اور حدت کا ہے جس کے ساتھ وہ ذہن میں آتے ہیں اور ہمارے فکر یا شعور میں اپنا راستہ بناتے ہیں"۔ اس خصوص میں ہربرٹ سپنسر نے ہیوم کی اندھا دھند تقلید کی ہے لیکن یہ بہت مشتبہ ہے کہ جو تفریق لاک نے سادہ و مرکب میں کی ہے اس کو ارتسامات اور محدود معنوں میں تصورات دونوں کے لئے استعمال کرنے میں ہیوم کہاں تک حق بجانب تھا۔ اپنے پہلے قول کہ یہ حسًّا ممیز ہوتے ہیں کی طرف سے آنکھیں بند کرکے وہ آگے چل کر کہتا ہے:۔ "سرخی کا جو تصور ہم اندھیرے میں قائم کرتے ہیں اور سرخی کا وہ ارتسام جو روشنی میں حاصل ہوتا ہے دونوں صرف بلحاظ درجہ مختلف ہوتے ہیں نہ بلحاظ ماہیت"۔ جس بات کو وہ نظر انداز کر گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ پہلے کسی وقت ہم کو محض ارتسام جس کو ہم "سرخ" کہتے ہیں حاصل ہوا ہو لیکن اب ہم صرف کسی سرخ شکل یا سرخ چیز کی تمثال یا اس کا تصور رکھتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اب یہ سرخ اس صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے جس صورت میں کہ یہ کسی درک میں موجود تھا۔ اس قسم کے واقعات کا ایک بے نظیر مشاہدہ کرنے والا اپنے نتائج کا خلاصہ کرتے ہوئے لکھتا ہے: "اکثر مرتبہ میں محض رنگوں کو بغیر اشیاء کے دیکھنے میں کامیاب ہوا ہوں۔ اس صورت میں یہ تمام میدان بصارت پر پھیلے ہوتے ہیں"[1]۔ دوسرے الفاظ میں سادہ یا منفرد ارتسامات کے مقابلے میں کوئی تصورات یا تمثالات نہیں ہوتیں اگرچہ ان کے منطقی تصورات[2] ہوتے ہیں۔ جو القاف کہ درک کی ترقی کے اثناء میں ظہور پذیر ہوتا ہے وہ "تمثال" یا "تصور" میں صرف

[1] جی، ایچ، مائر (G. H. Meyer) میں نے مائر کے اور اختبارات کے علاوہ اس کو بھی دہرانے کی کوشش کی ہے اور بظاہر مجھ کو اس میں کامیابی بھی ہوئی لیکن یہ رنگ تمثال کے مقابلہ میں احساس سے زیادہ مشابہت رکھتا تھا اور مائر کا بھی یقیناً یہی تجربہ تھا (مصنف)

[2] Concept

جزءً ناقص ہو سکتا ہے۔ لیکن اتنا ناقص نہیں ہو سکتا، کہ ہمارے پاس احساسی باقیات کا ایک بے ترتیب مجموعہ محض باقی رہ جائے۔ اس کے برخلاف ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ "تعمیری تخیل" میں نئے اجتماعات کے پیدا کرنے کے لئے ان استحضاری مرکبات کو تحویل کرنے کی ایک نئی کوشش اکثر درکار ہوتی ہے۔ لیکن یہ مشتبہ ہے کہ ایسے عمل کے نتائج کبھی بھی ورک کے انتہائی عناصر بن سکتے ہیں، یعنی یہ کہ کبھی بھی مدھم صورت کے منفرد ارتسامات محض ہوتے ہیں۔

ہم نے اوپر لکھا ہے، کہ ھیوم کے نزدیک اولی احضارات، یا ارتسامات[1] میں، بمقابلہ ثانوی احضارات، یا تصورات، شدت وحدت ہوتی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ اس کم وبیش رنگین عبارت کا اصلی مفہوم کیا ہے؟ شدت کا سادہ فرق تو اس کا مطلب نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہم بہت ہی مدھم ارتسامات، اور تمثالات، میں بآسانی تمیز کر سکتے ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے پریشان ہو جائیں۔ پھر، ہم اس قلیل ترین عدم وضاحت کو اسی قدر آسانی کے ساتھ تخیل میں لا سکتے ہیں، جس قدر کثیر ترین عدم وضاحت کو۔ چاند کی چاندنی اور سورج کی روشنی، یا دوپہر اور صبح، کے درمیان ہم شدت کے بہت سے مدارج معلوم کر سکتے ہیں لیکن جب یہ اطراف دکھائی دینے کے بجائے تخیل میں آتے ہیں، تو پھر ان میں شدت کا کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اکثر اشخاص کا خیال ہے، کہ وہ کسی آواز کے تدریجی اتار، یا چڑھاؤ، یا کسی درد کی تدریجی کمی، کو تخیل میں لا سکتے ہیں لیکن ایسی صورت میں ایک واحد استحضار کی شدت میں اتار، چڑھاؤ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک مستحضر مرکب کا تغیر ہوتا ہے۔ اولی احضار میں اگر شدت کے تغیر کے ساتھ کیفیت کا تغیر نہیں ہوتا (خصوصاً اس وقت جب شدت زیادہ ہو) کم از کم آلاتِ حس کے عضلی تطابق کا

---

[1] استحضارات کی شدت کی بحث اختباری تحقیق کی محتاج ہے (مصنف)

تغیر ضرور ہوتا ہے، اور اُن عضوی احساسات کا تو ذکر ہی نہیں، جو
ان تغیرات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اختلافات شدت کے مفروضہ تخیل
میں ان ہی لوازم میں سے بعض، یا تمام، کا استحضار ہوتا ہے، اور بس۔
پھر اوہام[1] کے متعلق اکثر کہا جاتا ہے، کہ یہ غیر معمولی طور پر شدید تمثالات
ہوتے ہیں، اور یہ تمثالات محض شدت کی وجہ سے مدرکات فرض
کرلی جاتی ہیں۔ اس بیان کو اگرچہ بہت بڑے بڑے آدمیوں کی تائید
حاصل[2] ہے، لیکن یہ تقریبًا یقینًا غلط ہے، اور اگر علمیاتی باتوں کو خارج
کردیا جاتا، جیسا کہ ہونا چاہئے تھا، تو یہ بیان غالبًا وجود ہی میں نہ آتا۔ بنظر غائر
دیکھا جائے، تو اوہام میں بھی، مدرکات کی طرح، ایک جزو اولی احضار
کا ہوتا ہے۔ یہ احضار نام نہاد "موضوعی احساس" کی صورت میں
ہو، یا مختل دوران خون، یا افرازہ[3] سے پیدا ہونے والے عضوی احساسات کی
صورت میں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ محض شدت ارتسامات اور
تمثالات میں تفریق کی بنا نہیں بن سکتی۔ اغلب یہ ہے، کہ "قوت" اور
حدت کے مفہوم میں ھیوم کے نزدیک شدت کے علاوہ کچھ اور بھی
شامل تھا۔ اور زمانۂ حال کے ماہرین نفسیات ان احضارات کی شدت
اور "حدت، تاثیر، یا عجائبت" میں فرق کرتے ہیں، جو بقول ھیوم ہمارے
شعور میں داخل ہوتے ہیں، لیکن ہمارے تجربے میں عجیب تصورات بھی
آتے ہیں، اور ایسے عجیب احساسات بھی، جو بالضرورت شدید نہیں ہوتے۔
زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہ سکتے ہیں، کہ یہ خصوصیت موخرالذکر حالت میں
عام تر ہوتی ہے۔

جس اعلیٰ ثبات و قیام کا ہم اس سے قبل ذکر کرچکے ہیں، وہ مدرکات

---

[1] Hallucinations

[2] منجملہ اور بڑے آدمیوں کے خود ھیوم اس کا موید ہے (مصنف)

[3] Secretion باب ششم بند ۸

کی نمایاں مستقل تر اور قطعی تر خصوصیت ہے۔ تمثالات میں نہ صرف مستمر سیلان و دوران رہتا ہے، بلکہ جب ہم ان کو بجبر روکنے کی کوشش کرتے ہیں، اس وقت بھی، وہ بلحاظ توضیح و تکمیل برابر بدلتی رہتی ہیں۔ درکات میں یہ مستمر سیلان اور ارتعاش نہیں ہوتا۔ پھر کسی خاص وقت میں جو ارتسامات شعور میں داخل ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے بے نیاز اور آزاد ہوتے ہیں، اور ان ارتسامات، یا تمثالات، سے بھی ان کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، جو کچھ مدت قبل ہمارے شعور میں آئی تھیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ یہ بے نیازی و آزادی صرف بلحاظ ترتیب و نوعیت ہوتی ہے، نہ بحیثیت توجہ کے اس حصے کے جو ان کے نصیب ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ کسی ایک چیز پر توجہ جمانے کے لئے ہم کو اور چیزوں کو توجہ سے خارج کرنا پڑتا ہے۔ لہذا ہو سکتا ہے، کہ تمثالات، ارتسامات کو خارج کر کے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیں، جس طرح کہ پہلا ارتسام دوسرے کو خارج کر کے توجہ کا اجارہ دار بن سکتا ہے۔ لیکن جب یہ توجہ فی الواقع میسر آجاتی ہے، تو ایک مدھم ارتسام میں بھی وہ ثبات اور تعین ہو جاتا ہے، جو ایک صاف تصور میں نہیں ہوتا۔ اس تعین اور بے نیازی کی بنا اس مقامیت و تخریج میں ملتی ہے، جو ہر ادراک کے ساتھ ہوتی ہے، لیکن سوال ہو سکتا ہے، کہ اگر یہ صحیح ہے، تو جہاں یہ تمثال معین طور پر مقیم ہوتی ہے، یا جہاں اس کی تخریج ہوتی ہے، وہاں ہم درک اور تمثال کو گڈ مڈ کیوں نہیں کرتے؟ جواب یہ ہے، کہ ہم گڈ مڈ اس وجہ سے نہیں کرتے، کہ ہمارے پاس ایک مخالف درک ہوتا ہے، جو اس تمثال کو جھٹلاتا ہے۔ جہاں یہ جھٹلانے والا درک نہیں ہوتا، مثلاً خواب میں، یا جہاں تمثال کسی اور طریقے سے وہ ثبات حاصل کر لیتی ہے، جو ارتسامات کے ساتھ مخصوص ہے، مثلاً وہم میں، وہاں ہم تمثال و ارتسام کو فی الواقع گڈ مڈ کر دیتے ہیں۔ لیکن طبعی حیات بیداری میں کہنا چاہئے، کہ تمام احضاری سلسلہ مصروف اور کارفرما ہوتا ہے۔

ہم کو اپنے ذی جسم ہونے، اور حواس سے محیط ہونے کا واضح شعور ہوتا ہے۔

ارتسام اور تمثال کا یہ تضاد ایک اور گہرے سوال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یعنی ہم اس کے امتیازی نشانات کی نہیں، بلکہ اس کے امکان کی تحقیق کر سکتے ہیں۔ اپنی آنکھیں پوری طرح کھول کر، اور حقیقی میدان بصارت و مافیہ، کو بخوبی دیکھتے ہوئے ہم اپنی چشم تخیل کے سامنے ایک بالکل مختلف منظر لا سکتے ہیں۔ اپنے گرم اور نرم بستر پر لیٹے ہوئے، ہم اپنے کو باہر سردی میں چلتا ہوا تخیل کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا تو بے سود ہے، کہ یہ ایک فرق تو زمان کا ہے، یعنی جس تجربہ کا ادراک ہو رہا ہے، وہ تو زمانہ حال میں ہے، اور جو چیز تخیل میں ہے، وہ یا زمانہ ماضی کی ہے یا مستقبل کی۔[1] یہ سچ ہے کہ تمثالات میں بعض زمانی علامات ایسی ہوتی ہیں، جن کے مطابق وہ ماضی، یا مستقبل کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، لیکن تخیل میں آنے کے وقت وہ زمانہ حال میں ہوتی ہیں، اور جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، اگر کوئی جھٹلانے والے ارتسامات نہ ہوں، تو یہ حقیقی سمجھ لی جاتی ہیں۔ ہم آسمان کو ایک ہی وقت میں نیلا اور سرخ نہیں دیکھ سکتے لیکن ابھی ہم کو یہ معلوم کرنا ہے، کہ ہم کس طرح کر سکتے ہیں، کہ ادراک اس کا ایک رنگ میں ہو، اور تخیل اس کا دوسرے رنگ میں آئے؟ جب ہم میدان بصارت کو بیک وقت سرخ و نیلا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً اس طرح کہ ہماری ایک آنکھ کے سامنے سرخ شیشہ ہو، اور دوسری کے سامنے نیلا، تو یا تو یہ دونوں رنگ مل جاتے ہیں، اور اس طرح ہم کو ارغوانی آسمان دکھائی دیتا ہے، یا پہلے ہم آسمان کو ایک رنگ کا

---

[1] علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے، حال، ماضی و مستقبل کی تفریق ارتسام اور تمثال کے تضاد کو فرض کرتی ہے (مصنف)

دیکھتے ہیں، اور پھر دوسرے رنگ کا۔ اب ارتسام اور تمثال کے درمیان ان دونوں صورتوں میں سے کسی کے بھی واقع نہ ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا تعلق خواہ کچھ ہی ہو، تمثالات بہیئت مجموعی احضاری سلسلے سے علیحدہ ہوتی ہیں، اور ان کو احیا شدہ ارتسامات کہنا کسی طرح بھی درست و مناسب نہیں ہو سکتا۔ یہ فرق ایک اور لحاظ سے بھی واضح ہوتا ہے، یعنی جب ہم دونوں صورتوں میں انتشار کے اثرات کا مقابلہ کرتے ہیں، لمس کے احساس کی شدّت میں زیادتی سے اس کی امتدادیت میں زیادتی ہوتی ہے، عضلی تقویت کی زیادتی قریب قریب کے عضلات میں پھیل جاتی ہے لیکن جب ایک خاص تصور واضح تر ہو جاتا ہے، تو شعور میں ایک ایسے متلازم تصور کا احیا ہوتا ہے، جو ایک مختلف صنف ارتسامات سے کیفی تعلقات رکھتا ہے۔ چنانچہ تارکول کی بو سے ریلوے اسٹیشن کا خیال آتا ہے۔ چونکہ تمثالات اس طرح ارتسامات سے ممیز ہوتی ہیں، لیکن ایک دوسری کے ساتھ اس طرح مسلسل ہوتی ہیں کہ ایک غیر منقطع سلسلہ بن جاتا ہے، لہذا ہم بشرط سہولت یہ سمجھنے کے مجاز ہیں، کہ تمثالات ایک ثانوی سلسلہ سے تعلق رکھتی ہیں، جو اس سلسلہ سے علیحدہ ہوتا ہے جس سے "اصلی ارتسامات" کو تعلق ہوتا ہے۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہو گا کہ ان کو اس طرح بیان کرنے میں بہت سہولت ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تصورات کے برخلاف ارتسامات کے ساتھ ایسے لوازم نہیں ہوتے ہیں، جن کے وجود کے مطابق خود ان کا وجود ہو، اور جن کی شدت پر خود ان کی شدت موقوف ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے، ہر ارتسام بذات خود جاذب توجہ ہوتا ہے، اور اس طرح بعض اوقات پراگندگی اور اضطراب کی سی حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ بسلسلۂ تصورات میں ایسا کبھی نہیں

ہوتا۔ بہتر سننے کے لئے ہم غور سے سنتے ہیں، بہتر دیکھنے کے لئے ہم آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں، بہتر سونگھنے کے لئے ہم اپنے نتھنے پھلاتے ہیں اور زور سے سانس لیتے ہیں۔ غرض تمام مخصص، جو اس کا یہی حال ہے۔ ہر احساسی ارتسام اپنی بہتر وصولی کے لئے خفی حرکات پیدا کرتا ہے۔[1] بعینہ اسی قسم کا انضباط تمثالات کے لئے ہوتا ہے۔ اس انضباط اور احساسی انضباط میں اسی قدر آسانی اور سرعت کے ساتھ تمیز کی جا سکتی ہے جس قدر کہ خود مختلف احساسی انضباطات میں۔ یہاں بھی ہم کو ان کا واضح ترین وقوف اس وقت ہوتا ہے، جب ہم مخصوص تصورات پر توجہ ارادۃً جماتے ہیں، بجائے اس کے کہ ہم اپنے آپ کو اس تمام سلسلے کا محض تماشائی بنا دیں۔ یاد کرنے، یا فکر کرنے، یا دماغی کام کرنے میں جو زور پڑتا ہے، وہ اسی متعلق انضباط کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔ پھر دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو کر فکر کرنے والے، یا "خواب بیداری" میں مصروف شخص کی "غیر حاضر نگاہ"، بلا واسطہ نتیجہ معلوم ہوتی ہے اس احساسی انضباط کے فقدان کا جو تصورات پر توجہ کے ارتکاز کا لازمہ ہوتا ہے۔

لیکن باوصف اس تمام فرق و علیحدگی کے ارتسامات اور تمثالات قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کے درمیان دو یا تین نمایاں صورتیں ایسی ہیں، کہ ہم ایک سے دوسری کی طرف انتقال کو فرض کرنے کے مجاز معلوم ہوتے ہیں، اگرچہ یہ انتقال ہمارے مشاہدے میں نہیں آتا۔ ان درمیانی صورتوں میں سے پہلی تو بالعموم وہ فرض کی جاتی ہے، جسے اکثر نفسیات کے تعلق سے غلطی سے "مابعدی تمثالات" کہا جاتا ہے۔ ان کو مابعدی احساسات کہنا زیادہ

---

[1] عضوی احساسات اگرچہ متعین ہوتے، لیکن اکثر تشریحاً غیر صحیح مقام رکھنے کی بنا پر تمثالات سے ممیز کئے جا سکتے ہیں، تاہم ان سے اس قسم کے تطابقات کی کوئی واضح شہادت ہم نہیں پہنچتی لیکن اور باتوں کے لحاظ سے ان میں اور تمثالات میں بہت نمایاں فرق ہوتا ہے یعنی اس لذت یا الم کے لحاظ سے، جو یہ اپنی ضعف کی نسبت سے پیدا کرتے ہیں

مناسب ہوگا، کیونکہ یہ نتیجہ ہوتی ہیں یا (۱) ہیج کے غائب ہو جانے کے بعد اُس محیطی ہیج کی بقایا کا، یا (۲) اس تکان یا مرست کا، جو اس ہیج کے فوراً بعد پیدا ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں تو وہ کیفیتاً اصلی احساس کے مشابہ ہوتی ہیں، اور "ایجابی" کہلاتی ہیں۔ دوسری صورت میں وہ تکملہ کرتی ہیں، اور "سلبی" کہلاتی ہیں۔ اس دوسری صورت کی واضح مثالیں ہم کو صرف بصارت میں ملتی ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ سلبی مابعدی احساسات کسی طرح بھی اصلی ارتسامات کے باز احضارات نہیں کہے جاسکتے۔ حقیقت میں یہ اس کیفیت کے احضارات ہوتے ہیں، جو اصلی کیفیت کی ضد ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں "ایجابی" مابعدی احساسات اصلی احساسات ہوتے ہیں، لیکن بحالت زوال پذیری۔ طبیعی ہیج کے بالکل ختم ہو جانے کے بعد اسی تدریجی زوال کے باعث مابعدی احساسات ارتسامات اور تمثالات کی درمیانی صورتوں کے سلسلے میں جگہ پانے کے مستحق سمجھے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور بات یہ ہے، کہ درکات تو حرکات سے متاثر ہو جاتے ہیں، لیکن مابعدی احساسات پر حرکات کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اگر ہم اپنی آنکھیں پھیریں، تو وہ چراغ غائب ہو جاتا ہے، جس کو ہم دیکھ رہے تھے، لیکن اس کا مابعدی احساس، آنکھیں بالکل بند کر لینے کے بعد بھی، اندھیرے میدان بصارت میں، باقی رہتا ہے۔ یہ حقیقت کہ حرکت ان کو دبا نہیں سکتی، اور یہ واقعہ، کہ باوصف ان تمام باتوں کے ہم کو معلوم ہوتا رہتا ہے، کہ ان کے احضار میں ہمارے آلات حس کی فعلیت کو دخل ہے، مابعدی احساسات کو اولی اور ثانوی احضارات کی درمیانی صورت کی حیثیت سے ممیز کرنے میں مدد دیتا ہے۔ اصلیت یہ ہے، کہ مابعدی احساس گزشتہ درک، یا اس کی تمثال کے مقابلے میں، زیادہ اولی ہوتا ہے۔ باصرہ ان دونوں صورتوں میں اشیاء کو ذہنی ابعاد ثلاثہ مکان ہی میں دیکھتا ہے،[1] لیکن مابعدی احساس میں ایسا نہیں ہوتا۔

[1] مثال کے طور پر ہم فشنر (Fechner) کی ایک تصنیف سے کچھ حصہ نقل کرتے ہیں،

ارتسام اور تمثال کی دوسری درمیانی صورت اور طبعی احساسات
(یعنی وہ جو آلہ حس کے مخصوص مہیجات سے معین ہوتے ہیں) سے اور زیادہ
مختلف نام نہاد "مستمر احساسات"[1] ہوتے ہیں۔ یہ احساسات
اکثر محسوس نہیں ہوتے، اگرچہ ان کا تجربہ ہر ایک شخص کو ہوتا ہے۔ ہماری
مراد ان حالات سے ہے، جن میں کوئی منظر یا آواز، جو بوقت
وقوع دلچسپ اور موثر ہوتی ہے (طبعی مہیجات)، اور آلہ حس پر ان مہیجات
کے اثرات کے بالکل غائب ہونے کے کئی گھنٹوں، اور بعض صورتوں
میں دنوں، بعد اچانک دوبارہ پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ مصور، اور
خوردبین سے کام کرنے والے اس شے کو اندھیرے میں بوضاحت اپنے
سامنے پاتے ہیں، جس کے ساتھ وہ تمام دن مشغول رہے۔ اسی قسم کے
تجربات تھے، جنہوں نے ایک ماہر تشریح الاجسام "ھنلے"[2] کی توجہ
اس طرف مبذول کرائی لیکن اس نے اور اوروں نے ان کو غلطی
سے اس چیز کی طرف منسوب کیا ہے، جس کو وہ "حسی حافظہ"[3] کہتا ہے۔
وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہمارا تمام علم اس افتراض کے مخالف ہے، کہ
آلات میں اس طرح کے حفظ اور احیا کی قابلیت ہوتی ہے۔ اس کے
علاوہ "مستمر احساسات" میں درکات کی وہ تمام خصوصیات

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اور فکنر اس شعبہ میں منجملہ بہترین مشاہدہ کرنے والوں کے ہے "صبح کے وقت
طلوع آفتاب کے بعد میں اپنے بستر پر لیٹا ہوں در انحالیکہ میری آنکھیں کھلی ہوئی لیکن بے حرکت ہوتی ہیں۔ اسی
حالت میں اگر میں تھوڑی دیر کے لئے اپنی آنکھیں بند کروں تو مجھ کو اس سفید بستر کی سیاہ مابعدی تمثال دکھائی دیتی ہے
جو میرے سامنے ہے اور اس سیاہ دو گوشہ کی سفید مابعدی تمثال، جو ذرا فاصلے پر سامنے کی دیوار میں ہے۔
... دونوں (مابعدی تمثالات) معلوم ایسی ہوتی ہیں، کہ ایک ہی سطح پر مجتمع ہیں۔ آنکھیں کھلی ہونے کی صورت
میں تو میں پورے کے پورے سفید بستر کو دیکھتا ہوں، لیکن آنکھیں بند کر لینے کے بعد مجھ کو صرف ایک سیاہ پتلی
سی پٹی دکھائی دیتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دیکھنے میں یہ بستر بہت چھوٹا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف
حافظی تمثال اس تصویری التباس کو مکمل صورت میں احیا کرتی ہے جو آنکھیں کھلی ہونے کی صورت میں نظر کے
سامنے آتا ہے" (مصنف)

[1] Recurrent Sensation
[2] Henle
[3] Sensory memory

پائی جاتی ہیں، جو مابعدی احساسات میں مفقود ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان میں معیّن حرکات ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہ اُس چیز سے، جس کو بہت محدود معنوں میں اوہام کہتے ہیں، صرف اس بات میں مختلف ہوتے ہیں، کہ یہ ہر قسم کی موضوعی اثر آفرینی، یا ذہنی اختلال، سے آزاد ہوا کرتے ہیں۔

آخری صورت وہ ہے، جس کو فلکنر "حافظی مابعدی تمثال"[۱] کہتا ہے، یا جس کو اولی حافظی تمثال کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ خاص تمثال کی سب سے پہلی صورت ہے۔ دروازے پر دستک، گھڑی کے گھنٹے کی آواز، یا کسی دوست کے چہرے کی شناخت بعض اوقات کچھ دیر بعد ہو سکتی ہے۔ اس میں ان تمام ارتسامات کی باقی رہنے والی تمثال ہماری مدد کرتی ہے، حالانکہ بظاہر ہم نے اصلی ارتسام کی طرف اعتنا نہ کیا تھا۔ بصارت کی صورت میں اولی حافظی تمثال ہمیشہ اس طرح حاصل ہو سکتی ہے، کہ ہم کچھ دیر تک کسی چیز پر نگاہ جما کر دیکھیں اور پھر آنکھیں بند کرلیں۔ اب کچھ دیر تک اس چیز کی نہایت واضح تصویر باقی رہتی ہے، اور ذرا توجہ اور کوشش سے بار بار پیدا کی جا سکتی ہے۔ اس اعادے میں آنکھوں کو جلدی جلدی کھولنے اور بند کرنے، یا ان کو کسی طرح اچانک حرکت دینے، سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس لحاظ سے اولی حافظی تمثال مابعدی احساس کے مشابہ ہوتی ہے۔ مابعدی احساس کو بھی اس طرح بار بار پیدا کیا جا سکتا ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت یہ غائب ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اولی حافظی تمثال کی وضاحت کا کچھ حصہ ایجابی مابعدی احساس کا نتیجہ ہوتا ہے، یا کم از کم اس سے اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے، کہ اس تمثال کی بقا بھی کسی طرح حس پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن اور باتوں کے لحاظ سے یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں۔ مابعدی احساس تو صرف اس وقت بالضرورت پیدا ہوتا ہے، جب اصلی تہیج کی شدت اس کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اس کے بغیر یہ کسی طرح بھی، اور

---

۱ Memory After-image

توجہ کے کسی عمل سے بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ مابعد ہی احساس صرف لمحے دو لمحے کے لئے ایجابی رہتا ہے، اور اس کے بعد سلبی بن جاتا ہے، اور اب اصلی ورک کو باقی رکھنے کی بجائے، یہ اس میں مانع آتا ہے۔ اس کے برخلاف اولی حافظی تمثال، بلکہ کہنا چاہیئے، کہ ہر قسم کی تمثال، اس توجہ پر موقوف ہوتی ہے، جو ارتسام کی طرف کی جاتی ہے۔ اگر یہ توجہ کافی ہو، تو ہلکے سے ہلکا ارتسام بھی رو کا جا سکتا ہے، اور اس کے بغیر شدید ترین بھی حرف غلط کی طرح مٹ جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ اولی حافظی تمثال میں اتنی وضاحت اور شدت باقی رہتی ہے، کہ جس کی وجہ سے دو طبیعی مظاہر کا نہایت صحت کے ساتھ مقابلہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ ان مظاہر میں سے ایک تو اس طرح "یاد کیا" جاتا ہے، اور دوسرا فی الواقع موجود ہوتا ہے اصلیت ہے، کہ یہ صحیح تر طرز عمل ہے، بہ نسبت اس کے، کہ دونوں پر ایک ساتھ غور کیا جائے۔ لیکن یہ صرف تھوڑی دیر کے لئے ممکن ہوتا ہے، اور ان اولو خطوط پر جو اختبارات ویبر نے کئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ دس ثانیوں کے بعد بھی کافی زوال آ چکتا ہے، اور سو ثانیوں کے بعد تو اولی تمثال کی تمام خصوصیات امتیازی محو ہو جاتی ہیں۔

لہذا بہیئت مجموعی معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ خاص تمثال، اپنی قدیم ترین مکمل صورت میں، ایک ملی جلی پیداوار ہے۔ یہ استحضاری سلسلہ میں تغیرات کے باقیات کے ہم معنی نہیں۔ یہ ان تغیرات کا ایک ممیز اثر ہے، لیکن یہ اثر شکل پذیر اس وقت ہوتا ہے، جب ان پر کچھ دیر کے لئے توجہ جمائی جائے۔ صورت میں تو یہ ورک ہوتی ہے، لیکن یہ احیا شدہ ارتسامات سے مرکب نہیں ہوتی، کیونکہ ارتسامات کے ضروری نشانات اس میں مفقود ہوتے ہیں، یعنی حقیقی اور واقعی مکان میں اس کو جگہ بھی نہیں دی جاتی۔ اس میں نہ تو وہ حرکی تطابق ہوتا ہے، نہ حیثیت حسی، جو ارتسامات کے وصولی کے ساتھ ہوا کرتے

ہیں۔ یہ اپنے اصلی اجزائے ترکیبی کی شدت کا احیا نہیں کرتی، بلکہ صرف ان کی کیفیت اور ان کے التفاف کا احیا کرتی ہے جس چیز کو ہم اس کی وضاحت کہتے ہیں، وہ بالنوعیت شدت ہوتی ہے، لیکن یہ شدت جزوی اور بالواسطہ طور پر اصلی ارتسام کی شدت سے معین ہوتی ہے۔ لیکن تصورات میں وضاحت کی وسعت نسبتہً محدود ہوتی ہے۔ ان کی صورت میں جو چیز اختلاف وضاحت کہلاتی ہے، وہ دراصل اختلاف تمیز و تکمیل ہوتی ہے جہاں ثبات ہوتا ہے، اور شدت کی زیادتی ہوتی ہے، مثلاً اوہام میں، وہاں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، اولی احضارات مرکب میں شامل فرض کیے جا سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ تمثال احضاری سلسلہ، یا جیسا کہ اب کہا جا سکتا ہے، اولی سلسلہ، کے تغیرات سے آزاد ہو کر دہلیز شعور سے اوپر نمودار ہو جائے، یا اس کے نیچے غائب ہو جائے۔

وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے، کہ توجہ کی حرکات کے سبب ایک ثانوی سلسلہ کسی طریقہ سے قائم ہو چکا ہے، یا اولی سلسلہ میں سے متفرق ہو چکا ہے۔ تاہم ان دونوں سلسلوں کا اصلی تعلق معلوم کرنا بہت دشوار ہے۔ اولی حافظی تمثال کی صورت میں اگرچہ احضار کا خاتمہ نہیں ہوتا، تاہم ارتسام کے خصوصی نشانات ختم ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ ہو سکتا ہے، کہ ہمارے میدان شعور میں بہت سی اولی تمثالات بیک وقت موجود ہوں، مثلاً اس حالت میں جب ہم گھڑی کے بج چکنے کے بعد اس کے گھنٹوں کو گنتے ہیں۔ لیکن اگرچہ اس صورت میں تمثالات پہلے شروع میں احضاری سلسلہ ہی سے نکلی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، تاہم ان کا عود کرنا (اور اسی عود کرنے کی ہی وجہ سے وہ ممیز باز احضارات

لہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ درک سے تمثال کی طرف ایک ثابت مستقل انتقال ہوتا ہے۔ اگر یہاں گنجائش ہوتی، تو اوہام کا مطالعہ ایک مخالف اور غیر طبعی گل کی توضیح کر سکتا تھا۔ ہماری مراد تمثالات کے درکات میں انتقال سے ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نفسیاتی حیثیت سے اوہام ادراکات ایسے ہی ہو جاتے ہیں، تمثال ایک حد تک ارادۃً بھی پیدا کیے جا سکتے ہیں (مصنف)

بنتی ہیں) کبھی بھی ان احضارات سے براہ راست اور بالکلیہ معیّن نہیں ہوتا، جو ان کو پیدا کرنے والے احضارات کے مشابہ ہیں۔ اگر دوسرا ارتسام پہلے ارتسام کے بعینہٖ مشابہ ہوتا، تو یہ یا تو خود مدغم ہو جاتا، یا اس کی شناخت کر لی جاتی۔ یہ اس فردی تعیین کی توجیہ نہیں کر سکتا، جو "احیا شدہ" تمثال کے ساتھ مخصوص ہے، اور اسی کو ہم سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں، اور نہ اس سے اس طرح کی تمثال کے وجود ہی کی توجیہ ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جو واحد باز احضاری عنصر اس سے تعلق رکھتا ہے، وہ خود اس کے اپنے ادغام میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ اولی حافظی تمثالات کے مذکورہ بالا سلسلہ میں مثلاً تمیز کس طرح ممکن ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے، کہ یہ ممکن ہوتی شعور کے ان باقیماندہ متعاقب میدانوں میں فرق، اور اس فرق کے استقلال، کی وجہ سے جن میں ان میں سے ہر ایک باری باری واقع ہوئی تھی۔ اگر پورا کا پورا میدان جس میں دوسرا ارتسام داخل ہوا تھا، پہلے ارتسام کے میدان کے بالکل مشابہ ہوتا، تو تمیز کی بنا کو معلوم کرنا ناممکن ہو جاتا۔

لیکن اگر اس طرح کا بعد میں آنے والا ارتسام اس وقت تک واقع نہیں ہوتا، جب تک کہ اولی حافظی تمثال خود بالکل ویلیری نہیں بن جاتی؛ تو یہ ممیز باز احضار کس طرح ممکن ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہوتا ہے، صرف اس وقت جب نیا ارتسام پرانے ارتسام کے باقیات میں محض مدغم ہی نہیں ہو جاتا، بلکہ جب یہ اس کی ذہنی حالت کے کافی حصّہ کا احیا بھی کرتا ہے، تاکہ اس کی تمثال میں فردی تمیز و وضاحت پیدا ہو جائے حقیقی معنوں میں "تلازم و تصورات" میں یہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ احضارات و استحضارات کے درمیانی تعلق کی تحقیق سے ہم اس تلازم کی عام بحث پر پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اس تحلیلی تحقیق کے بعد خود تصورات کی تکوین و ترقی کی تحقیق بہتر ہو گی۔

تمثیل کی تکوین اور ترقی

(۲) حواس سے تخییل، اور تخییل سے تعقل، یہ ترتیب ہے حیات اور فطرت کی"۔ اس وقت ہم کو اس ترقی کے پہلے درجہ کو معلوم کرنا ہے۔ بعض اوقات ہم اپنے آپ کو موجودہ ادراکات میں مشغول و انہماک پاتے ہیں، مثلاً اس وقت، جب ہم کسی چیونٹی کی حرکات و سکنات کو بغور دیکھ رہے ہوں۔ بعض اوقات ہم کسی کی یاد یا ہوائی قلعوں کی تعمیر یا فکر میں محو ہوتے ہیں۔ ان حالتوں سے ہم حیات شاعرہ کی تین ممیز صورتیں اخذ کرسکتے ہیں۔ پہلی صورت میں ہم اس چیز میں منہمک ہوتے ہیں، جو موجود ہے، دوسری میں اس میں جو کبھی موجود تھی، اور تیسری میں اس میں جو محض ممکن ہے۔ پھر پہلی صورت میں معین مکانی و زمانی سلسلہ ہوتا ہے، اگرچہ زمانی سلسلہ صرف "محسوس حال" تک محدود رہتا ہے۔ دوسری صورت میں صرف معین زمانی سلسلہ ہوتا ہے، اور آخری صورت میں نہ معین زمانی سلسلہ ہوتا ہے، نہ مکانی۔ لہٰذا تحلیلی حیثیت سے ادراک، حافظہ، تخییل یا تمثیل میں ایک مستقل ترقی نظر آتی ہے۔ بچپن میں ادراک غالب ہوتا ہے، اور بڑھاپے میں حافظہ۔ تخییل یا تمثیل میں مشابہتیں ذہن میں آتی ہیں، اور موجود و ممکن الوجود کا تقابل صریحی ہوجاتا ہے، اور یہی منطقی مقابلے کی بنا بن جاتا ہے۔ تاہم چونکہ تخییل بچپنے کی زندگی میں بہت نمایاں حصہ لیتا ہے، قبل اس کے کہ ذاتی یادداشتیں رونما ہوں، لہٰذا اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصورات شروع شروع میں معین حافظی تمثالات یا یادداشتوں کی صورت میں پیدا نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف ادنیٰ حیوانات کی گھر کو لوٹنے کی نام نہاد

۵؎ دیکھو کتاب ہذا باب ہشتم، بند ۳ (مصنف)

جبلت میں ہم کو ہماری اپنی "یادداشتوں" کے مقابلے میں سادہ تر منفرد یادداشتوں کی شہادت ملتی ہے۔

اس ترقی کا مطالعہ جس قدر دلچسپ اور اہم ہے، اسی قدر مشکل بھی ہے، لیکن اس وقت ہم تمام مشکلات کو قطعی طور پر حل کرنے کی امید نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ نفسیات میں اکثر ہوا کرتا ہے، سب سے بڑی دقت تو حافظہ، تلازم، اور تصور کی سی بڑی بڑی اصطلاحات کے غیر مفصل تضمن کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ان سب سے زیادہ اساسی چیز، یعنی "درشکل پذیری"، جس کو ہم نے عارضیت، تفرق اور تکمیل میں تحلیل کیا ہے، بعض اوقات اس طرح بیان کی جاتی ہے، گویا اس میں حافظی تمثالات اور ان تمثالات کا تلازم پہلے ہی سے شامل ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ تمثالات گزشتہ ارتسامات کے باقیات کے ہم معنی کر دی جاتی ہیں، اور پھر ان کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ ان ارتسامات کی "شبیہ" ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایسا ہی جیسے کہ کہا جائے کہ شام کی شفق دوپہر کی خیرہ کن روشنی کی مدھم نقل بھی ہے، اور اس کی گزیدہ یا جواب بھی۔ بعد کے اعمال کو سادہ تر اور قدیم تر اعمال کے ہم معنی بنانے کی جو غلطی تلازمی نفسیات نے کی ہے، اس سے نہ صرف یہ کہ نفسیات غیر مناسب اور ناموزوں اصطلاحات کا مجموعہ بن گئی، بلکہ جس سوال پر ہم غور کرنے والے ہیں، یعنی تصورات کی تکوین و ترقی، وہ بھی پوری طرح اور موثر طور پیدا نہیں ہوتا۔ اس سوال پر بحث ان عقاید کی بہترین تردید مہیا کرے گی۔ ہم اس پر دو پہلوؤں سے غور کریں گے، جن کو ہم موضوعی اور معروضی کہہ سکتے ہیں۔ موضوعی پہلو میں ہم مختصراً ان تغیرات کا ذکر کریں گے جو ترقی کا یہ عمل موضوع پر کرتا ہے۔ معروضی پہلو میں ہم ذرا تفصیل سے ساتھ ان خصوصیات کی تعیین کرنا پڑے گی، جو اس طرح پیدا ہونے والے احضاری مآلات میں پیدا ہوتی ہیں۔ ہم پہلے موضوعی پہلو کو لیتے ہیں۔

۱؎ دیکھو باب سوم ابند ۱۴ (مصنف)

ہم نے کہا ہے، کہ تجربہ نام ہے، تکرار مواقع و مساعی کے سہارے علمی واقفیت اور اکتساب کامرانی کا پہلے ہم نے اپنے آپ کو ایک نئے موقعہ و محل یا الف میں پایا۔ پھر کچھ تکرار و اعادے کے بعد ہم کہتے ہیں، کہ ہم اس موقع و محل کی شناخت کر لیتے ہیں، یعنی یہ کہ یا، مانوس ہو جاتا ہے۔ اگر الف ایک مرکب حرکت ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ پہلے اس کو کرنا مشکل ہوتا ہے، لیکن بہت دفعہ کرنے کے بعد یہ بہت آسانی سے صادر ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہم مانوسیت اور آسانی کو وہ خصائص سمجھ سکتے ہیں، جن کو ادراکات، یا افعال، بتدریج اکتساب کر سکتے ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ اجنبیت یا دقت آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے، جو پہلے پہلے ان کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔ یہ اکتسابی خصوصیت ن سے ظاہر کی جا سکتی ہے، لہٰذا الف شناخت کر لئے جانے کے بعد الف ن بن جاتا ہے۔ ہمارا پہلا مسئلہ، یعنی اس تحقیق کا موضوعی پہلو، یہ ہے، کہ بحد امکان اس ن کی ماہیت کی تعیین کی جائے، بحیثیت اس کے کہ یہ ایک سلوسہ موقعہ و محل، یا حرکت، کی ایک صفت، یا خصوصیت، ہے۔ سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے، کہ جن تجربات میں یہ ن پایا جاتا ہے، وہ کسی قدر متنوع اور مختلف کیوں نہ ہوں، ہر صورت میں یہ بالضرورت ایک ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا کیا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اسن ن کا منبع شعور کے موضوعی اجزائے ترکیبی میں ہے؟ اتنا تو یقینی ہے، کہ مانوسیت اور انسانی معیت سے قریبی تعلقات رکھتی ہیں۔ بد قسمتی سے کم از کم بادی النظر میں، ان تعلقات میں بہت شکن الجھاؤ نظر آتا ہے۔ اگرچہ مانوس شئے ہمیشہ لذت آفریں ہوتی ہے، تاہم مانوس آلام کی بھی کمی نہیں۔ اس کے علاوہ یہ خاص حدود سے متجاوز ہونے کے بعد مانوس چیز غیر دلچسپ بن جاتی ہے، بشرطیکہ یہ قطعی طور پر الم انگیز نہ ہو۔ اسی طرح آسان حرکت میکانکی بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف غیر مانوس اشیا اور مشکل حرکات میں اپنی مخصوص دلکشیاں ہوتی ہیں،

لیکن یہ دلکشیاں بھی خاص خاص حدود کے اندر اندر ہوتی ہیں، چنانچہ بالکل غیر مانوس چیز کے ہم دشمن ہوتے ہیں، اور خالص مشکل حرکات سے ہم کو نفرت ہوتی ہے۔ لہذا ہم اس تغیر حیت کو مستقل ن کا سرچشمہ نہیں کہہ سکتے۔ یہ فی الواقع اس کا نتیجہ[1] ہے۔ لیکن ہم یہ مان سکتے ہیں، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہم کو ماننا پڑتا ہے، کہ موضوعی انتخاب اور دلچسپی سے علیٰحدہ ہو کر ورن یا حرکت الف اس خصوصیت ن کا اکتساب کر ہی نہیں نہ سکتا تھا۔[2]

عادت اور مشق کے عام واقعات کو ہم بالعموم گویا موضوعی تفاعل[3] کی صورت میں بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، کہ عادت طبیعت ثانیہ ہے، اور مشق درجۂ تکمیل کو پہونچاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مشق کے اثر کو موضوعی تغیر کی صورت میں متصور کیا جاتا ہے، نہ بہت سے ایک ہی جیسے احضارات کے تلازم کی صورت میں۔ حقیقت یہ ہے کہ مشق کے ذریعہ حاصل کی ہوئی مہارتوں میں اس قسم کے ایک ہی جیسے احضارات ہوتے ہی نہیں۔ نوآموز کی بے تکی حرکات سے لے کر ماہر کی باقاعدہ حرکات تک ہم کمال سے برابر قریب تر ہوتے جاتے ہیں، یعنی بے ڈھنگی اور بے طور حرکات آہستہ آہستہ نفیس اور منضبط حرکات میں مبدل ہو جاتی ہیں۔ خود ان حرکات پر غور کرنے سے ہم کو آخری چابک دستی اور شروع کی بد اسلوبی اور بدسلیقگی میں مشابہت نظر نہیں آتی بلکہ ان کا فرق ہمارے سامنے آتا ہے۔ شروع میں وہ بات غائب تھی، جو مقدم الذکر کی خصوصیت ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ آخر میں موخر الذکر کا کوئی اثر باقی نہ رہے۔ ہاں اگر ہم اس اثر کو

---

[1] وونٹ اس رائے سے متفق نہیں (مصنف)

[2] دیکھو کتاب ہذا باب دوم بند ۴، باب سوم بند ۲، اور ۳ (مصنف)

[3] Function

ملحوظ رکھیں، جو عضلات اور جوارح پر مشق کی وجہ سے پڑتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بتدریج بدلتے جاتے ہیں، اور یہ کہ ان تغیرات کا بے انتہا زیادہ ہونا ممکنات سے ہے۔ جب ایک لوہار اپنا بڑا ہتھوڑا اٹھا کر لوہے پر مارتا ہے، تو طبیعی حیثیت سے ہو سکتا ہے، کہ کام کی مقدار ہمیشہ ایک ہی رہے۔ لیکن خود لوہار کے لئے یہ کام آسان ہے۔ اب اس کو اتنی کوشش نہیں کرنی پڑتی تھی کہ وہ پہلے کرتا تھا یعنی اب اس کا تجربہ پہلے تجربہ کا محض اعادہ نہ تھا۔ آسانی اور قوۃ (یا وظیفہ) حقیقت میں ہم معنی الفاظ ہیں، اگر آسانی، کامیابی یا وظیفہ بالواسطہ یا بلاواسطہ نفسی مستلزمات ہیں ساخت کی نمو و ترقی کے، اور اگر مکمل ساخت ابتدائی ساخت پر فوقیت رکھتی ہے، تو کیا ہم یہی مکمل وظیفہ کے متعلق فرض نہیں کر سکتے؟ جس طرح، کہ نئی ساختیں قدیم ساختوں کے مجموعات نہیں ہوتیں، اسی طرح نئے وظائف بھی قدیم وظائف کے مجموعات محض نہیں ہوتے۔ ہو سکتا ہے کہ کم مناسب وظائف منجمد ہو کر کسی اور جگہ محفوظ ہو جائیں، لیکن یہ کم از کم ان مناسب ترین وظائف میں شامل نہیں ہوتے، جو آخر وقت تک باقی رہتے ہیں۔

جبلی، یا خلقی، مہارت کی مثالوں پر غور کرنے سے بھی ہم اسی نتیجہ پر پہونچتے ہیں۔ گائے کا بچہ پیدائش کے تھوڑی دیر بعد ہی، بغیر کسی مشق و تکرار کے، دوڑنا شروع کر دیتا ہے۔ لہذا فرض کیا جا سکتا ہے، کہ گائے کا نوزائیدہ بچہ شروع ہی سے مشق و آسانی کی وہ حس رکھتا ہے، جو بلی کے بچے میں بہت سی آزمائشوں کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ ذہن کی اساسی قابلیتیں خواہ کچھ ہی ہوں ان کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ ان میں سے خلقی قواء بالعموم نتیجہ ہوتے ہیں اس آسانی کا، جو مشق و تمرین کے بعد اکتساب کی جاتی ہے، اور بعد کی نسلوں تک ورثہ منتقل ہوتی ہیں۔ انتقال کا یہ واقعہ ہماری موجودہ نفسیاتی تحقیق کے دائرہ سے خارج ہے، لیکن اس کی وجہ سے ہم یہ ماننے پر مجبور ہیں، کہ ایک عضویہ خواہ کسی ذریعہ سے وجود

میں آیا ہوا، اس کے طبعی نفسیاتی مستلزمات بھی ہمیشہ اس میں موجود ہوں گے، اور ان کا وجود کسی اور طریقے سے نہیں ہوسکتا۔ اگر مرغی کے نوزائیدہ بچے کو پانی میں چھوڑ دیا جائے، تو اس کا تجربہ عجیب اور نیا ہوگا، لیکن اگر بطخ کا نوزائیدہ بچہ اس طرح پانی میں چھوڑا جائے، تو اس کا پہلا تجربہ مانوسیت کا ہوگا۔ اگر مرغی کے بچے کے بجائے انسان کا ایسا بچہ ہو جس نے تیرنا نہیں سیکھا، اور بطخ کے بچہ کے بجائے انسان کا وہ بچہ ہو، جو تیرنا سیکھ چکا ہے، تو کیا یہی صورت پیدا نہ ہوگی؟ عام صورت میں یوں کہو، کہ اگر جبلی قابلیت میں آسانی کی خصوصیت (جس کو ہم نے ن کہا ہے) کوئی تلازمی سلسلہ نہیں، تو کیا ہم یہ فرض نہیں کرسکتے، کہ جہاں اس قسم کا سلسلہ آسانی کی لازمی شرط ہے، یعنی جہاں ایک کافی ترقی یافتہ موضوع اس آسانی کا اکتساب کرتا ہے، وہاں بھی یہ سلسلہ ن کے جوہر کا حصہ نہیں بنتا؟ جو شخص، کہ نفسیات کے ساتھ شغف رکھتا ہے، وہ کسی اکتسابِ مہارت کی ترقی کے مختلف مدارج کی تحلیل کرسکتا ہے، اور بے ڈھنگی اور نامناسب حرکات کے تدریجی حذف اور باقاعدہ اور مناسب حرکات کی تدریجی ترقی کا مشاہدہ کرسکتا ہے۔ لیکن یہ مشاہدات مہارت کے ہم معنی نہ ہوں گے، بلکہ یہ اس مہارت میں غالباً مانع آئیں گے۔ اس کی حالت بعینہ اس ماہر نباتیات کی سی ہوگی، جو کسی پودے کی نشوونما کو دیکھنے کے لئے بار بار اس کو کھود کھود کر دیکھتا ہے، اور اس کی نشوونما میں حارج ہوتا ہے۔ ماہر نباتیات صرف یہ کرسکتا ہے، کہ اس نشوونما کے مختلف پہلوؤں کو احاطۂ تحریر میں لے آئے۔ بعینہ اسی طرح ماہر نفسیات بھی خود اپنے آپ میں کسی ایسی قابلیت اور صلاحیت کی تکوین و ترقی کو نگاہ میں رکھ سکتا ہے، جو معرض اکتساب میں ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ یہ تمام یادداشتیں بالکل طبعاً ایک تلازم سلسلہ بن جائیں، اور یہ سلسلہ خود اس کمال کے ساتھ موتلف ہو جائے، جو آخر میں حاصل ہوتا ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے، کہ ہم کو

احتیاط کرنی چاہیے، کہ ہم اِن دونوں کو گڈ مڈ نہ کر دیں۔

یہاں شاید کہا جائے گا، کہ جو مانوسیت توقف میں شامل ہوتی ہے وہ اس آسانی سے مختلف ہوتی ہے، جو حرکت میں داخل ہوتی ہے۔ اکتسابی مہارت میں تو ہم کمال سے برابر قریب ہوتے جاتے ہیں، لیکن اکتسابی اوراک میں شئے مدرک شروع سے آخر تک ایک ہی رہتی ہے۔ کسی اکتسابِ مہارت کا عمل تو ایک ہی جیسی حرکات کا سلسلہ نہیں ہوتا، لیکن چاند کے تمام ارتسامات، جو مجھے حاصل ہوتے ہیں، ایسا سلسلہ ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے آسانی اور مانوسیت کو الگ کرنے کی حجت کبھی صریحاً بیان نہیں کی گئی۔ تاہم اِن دونوں پر جو مختلف بحث اکثر ماہرین نفسیات کرتے ہیں، اس سے یہ علیحدگی مدلول ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم طبیعی شئے پر نہیں، بلکہ کسی فرد کے اس اوراک پر غور کریں، اور ظاہر ہے، کہ ہم کو ایسا ہی کرنا چاہیئے، تو یہ اوراک بھی ایک اکتساب ثابت ہوتا ہے۔ اس میں بھی فعلیت اور ترقی ہوتی ہے، اور اس میں بھی حرکی اکتسابات کی طرح تکمیل سے تدریجی تقرب ہوتا ہے۔ اس میں بھی ساخت کے تفرق کی صورت میں طبیعی تلازم ہوتا ہے، اور جس طرح کہ بعض مہارتیں خلقی ہوتی ہیں، اسی طرح بعض وقوف بھی خلقی ہوتے ہیں۔ خرگوش کا بچہ پیدائش ہی کے وقت چوہوں کی طرف سے لاپروا اور گاجر کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں بچے کتے کو اپنے سامنے دیکھ کر چوکنے ہو جاتے ہیں۔[1] ایسا عمل کے موضوعی پہلو کے متعلق صرف اسی قدر کافی ہے۔ اس کی معروضی پیداوار پر اس کے مفصل اثرات رفتہ رفتہ واضح ہونگے۔

خارجی پہلو سے ہم اس عمل پر مشاکلت، یا بلاواسطہ شناخت، کے نام سے بحث کر چکے ہیں۔[2] وہاں ہم نے بیان کیا ہے، کہ قدیم نفسیات اس کو مشابہت تامہ کا تلازم، یا قسری تلازم کہتی ہے۔[3] ان دونوں عقائد کا

---

[1] ڈگلس سپیلڈنگ اور رومینس کے مضامین میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں (مصنف)
[2] باب ششم بند ۲ (مصنف) [3] باب ششم بند ۴ (مصنف)

جزئی اشتراک" "قربی" اور "بلاواسطہ" "مشابہت" اور "مشاکلت" کی اصطلاحات کے اجتماع سے ثابت ہوتا ہے۔ آئندہ بحث کا راستہ صاف کرنے کے لئے ان اشتراکات کی تعیین مفید ہوگی۔ بلین کا قول ہے کہ "جب میں راہ کامل کو دیکھتا ہوں، تو میں فوراً اس حالت کو معلوم کر لیتا ہوں، جو اس کی ذہن کے تمام گزشتہ ارتسامات کے مجموعے سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کو ہم عام رواج کے مطابق۔ الف + الف..... الف + الف + الف سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ اب یہ تسلیم کیا جائے گا، کہ (۱) موجودہ واقعہ (راہ کامل) سے قبل اسی طرح کے واقعات کا ایک سلسلہ تھا، جو ۱، ۲، ۲، ۲، ....ج، کی صورت میں ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ (۲) ان واقعات کے گزشتہ تجربات موجودہ تجربے (الف ن) کی لازمی شرط تھے، اور یہ کہ (۳) ان کی طرف ہماری گزشتہ توجہ کی وجہ سے، یہ فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس سے انکار کیا جاتا ہے، کہ (۱) یہ موجودہ تجربہ ان تجربات کا مجموعہ محض یا "امتزاج" محض ہے، جو اس سے پہلے حاصل ہوئے تھے۔ (۲) یہ کیفاً بعینہ ایک ہی جیسے تھے۔ اور یہ کہ (۳) یہ منفرداً غیر متغیر صورت میں اس طرح باقی رہتے ہیں، کہ تجربہ ان میں سے بعض کو کھینچ نکالتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ج تعداد کے بالکل ایک ہی جیسے واقعات کے متعاقب تجربات ج تعداد کے بالکل ایک ہی جیسے باقیات کے مجموعے کو پیدا نہیں کرتے۔ ذہنی نفسیات، معہ اپنی "طبعی" اور "کیمیاوی" تمثیلات کے کہیں بھی اتنی ناقص ثابت نہیں ہوتی، جتنی کہ اس مقام پر حیات اور ذہن کے قریبی تعلق اور ہمارے ٹلے کے وقت سے لے کر اس وقت تک قائلین تلازمیت کے عضویاتی تعصب کو ملحوظ رکھتے ہوئے۔ یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ لوگ وظیفہ اور ترقی کی سی اصطلاحات کے روشنی انداز مفہوم کی قدر و قیمت معلوم کرنے سے قاصر رہے۔ ایک کیمیاوی مرکب اور اس کے اجزائے ترکیبی میں کسی قدر سطحی مشابہت کیوں نہ ہو، ان کی مزعومہ تمثیل ایک

اہم لحاظ سے ناقص ہے۔ ایک ناقابل افتراق کیمیاوی تلازم میرے نزدیک ناممکن الوجود ہے۔ لیکن ناقابلیت افتراق "ذہنی کیمیا" کی واحد خصوصیت امتیازی ہے بعینہ یہی حال عضوی نشو و بروز کا ہے، اور عضوی نشو و بروز اور ذہنی نشو و بروز میں بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے بعض باتوں میں تو یہ دونوں ایک دوسرے کا جواب ہوتے ہیں، نشو و بروز ایک مسلسل کل میں تغیر صورت کی طرف اشارہ کرتا ہے چنانچہ ہم تغیری ہیں جھانجھے کو نہیں پا سکتے۔ "مل گئے غیر منفک تلازم" میں کی تمام صداقت (اور اس میں صداقت بہت زیادہ ہے) صرف اس وقت قابل فہم بنتی ہے، جب اسے اس کے ساتھ متعلق کیا جاتا ہے۔

لیکن اگرچہ مماثلت ایک ہی سے تصورات کے سلسلہ (الف۱، الف۲ ..... الف) میں بحیثیت "فوراً ممتزج" تحلیل نہیں کی جا سکتی تاہم یہ ایک ایسے الف کو پیدا کر سکتی ہے، جس کو عارضی طور پر تصور کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ آخر میں چل کر تصور بن جاتا ہے۔ یہ کس طرح ہوتا ہے، اس کی تعیین ہمارا دوسرا مسئلہ یعنی ہماری تحقیق کا معروضی پہلو ہے۔ اب اس قسم کا تصور، جو معرض تکوین میں ہے، نہ تو حقیقی معنوں میں حافظی تمثال ہوتا ہے، نہ ان معنوں میں تصور ہوتا ہے، جو "تعمیری تخیل" یا "فکر" میں اس اصطلاح کے لئے جاتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں وہ زمانی علامات غائب ہوتی ہیں، جو الف۱، الف۲، الف۳ وغیرہ میں یا ۱، ۲، ۳، وغیرہ ہندسوں سے ظاہر کی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ اس وقت تک کسی تمثلی سلسلہ کا جزو بھی نہیں بنا۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایک ایسا عنصر ہے، جو ان معین مکانی اور زمانی علامات سے محروم ہوتا ہے، جو حقیقت یا واقعیت کا لازمہ ہوتی ہیں۔ کہنا چاہئے کہ یہ ابھی جنینی سطح پر ہے۔ یہ درک بحیثیت "مشاکل" پر مستزاد ہے، لیکن یہ آزاد

۱؎ اس کے لئے دیکھو باب ہشتم، بند ۲ (مصنف)

یا "خود مختار تصور" سے فروتر ہے۔ اس کے لئے "مقید یا ضمنی تصور" کی اصطلاح بہتر ہوگا ہے۔ اس خام تصور کے موقوف علی الحس درجہ کی واضح اور بین شہادت ہم کو نام نہاد "حافظی یا مابعدی تمثال" میں ملتی ہے۔ لیکن اس میں حافظہ کی کوئی خصوصیت نہیں ملتی، بجز اس کے کہ حافظہ کی اصطلاح محض مخازنیت کے لئے استعمال کی جائے۔ مسا بعدی مدرک کی اصطلاح اس کے لئے اور بھی کم قابل اعتراض ہوگی۔ یہ نام اور اس کا قدیم نام یعنی "اولی یا حافظی تمثال" دونوں مل کر جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس کی انتقالی نوعیت کو واضح کرتے ہیں۔ یہ مابعدی درک صرف حس کی وجہ سے باقی رہتا ہے اور اس کا تشکیلی ایسا بھی نہیں ہو سکتا، اگر وہ ہم کافی ترقی یافتہ ذہنوں میں یہ کچھ دیر باقی رہ کر ایک دوسرے احساس کے ساتھ اس مقابلہ کی بنا بن سکتی ہے، جو ویبر، فکنر وغیرہم کے اختبارات میں منکشف ہوتا ہے۔[1]

قیاس غیر منفک تلازم کے مطابق یہ کہنا، کہ یہ خام تصور تحت شعوری ہوتا ہے، کیونکہ یہ براہ راست تحلیل سے منکشف نہیں ہوتا، آدھی بات کہنا ہے۔ تاہم اس نقص سے قطع نظر کر لینے کے بعد درک کو احضاری استحضاری مرکب کہنا بہت زیادہ کہنا ہے اگر استحضار ایک آزاد اور خود مختار تصور کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا درک کے استحضاری جزو کو ایک "مقید" یا "متولد تصور" کہنا، اس بنا پر کہ ایک خود مختار تصور کے درجہ تک اس کا ترقی کرنا ممکن ہے، سب سے زیادہ قرین صداقت ہے۔[2] اسی مفہوم کو بعض اوقات اس طرح ادا کیا جاتا ہے، کہ تمام وقوف دراصل باز وقوف[3] (شناخت) ہوتا ہے۔ جاننے اور "پہچاننے"

---

[1] لیکن زمانہ حال کے اختبارات سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کے تقابل میں مابعدی درک تنہا عنصر نہیں ہوتا، بلکہ کہنا چاہیئے کہ یہ بالکل اس کا عنصر نہیں ہوتا، لیکن جس چیز کو ہم "اطلاقی ارتسام" کہہ رہے ہیں، وہ اس کا تکملہ کر سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو بالکل خارج کر دے۔ اطلاقی ارتسام کے لئے دیکھو باب چہارم بند ۵ (ج) (مصنف)

[2] چنانچہ ہفڈنگ نے اس کے لئے الف الفیت کی علامت مقرر کی ہے جو گویا ہمارا الف کا عرضی پہلو ہے (مصنف)

[3] Recagnitoin

میں فرق بیان کرکے اس قول کا جواب دیا گیا ہے، اور اس کی عدم مناسبت لغت کی کسی کتاب کی طرف رجوع کرنے سے عیاں ہو سکتی ہے۔ اصلی غرض سے یہ سوال بھی کیا جاتا ہے، کہ اس خیال کے مطابق بلا وقوف کس طرح ممکن ہوتا ہے؟ یا مشاکلت کی غیر معین پیمائی سے کس طرح بچا جا سکتا ہے؟ ہم یقین کے ساتھ جواب دے سکتے ہیں، کہ اس سے نہیں بچا سکتا۔ یہاں ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے کہ تجربہ کی اطلاقی ابتداء تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی۔ کہ مشاکلت مزید مشاکلت کی طرف اشارہ کرتی ہے، اور اسی لئے تمام وقوف مزید وقوف ہے، اور ہمیں تسلیم ہے، کہ احساس محض ایک تجربہ ہے، اور یہ ایک حد کو مستحضر کرتا ہے جس تک ہم کبھی پہنچ ہی نہیں سکتے۔

بحالت تکوین تصورات کی شہادت[1] اس چیز میں بھی ملتی ہے، جسے ہم جی، ایچ، لوئس کی زبان میں "ماقبلی ادراک" کہہ سکتے ہیں۔ ہمارے روزمرہ التباسات میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ ہم ایک چیز کو حقیقی نارنگی سمجھتے ہیں، لیکن ہاتھ لگانے سے معلوم ہوتا ہے، کہ مٹی کی ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ تمام مرکب درکات میں ماقبلی ادراک شامل ہوتا ہے۔ اس حد تک تسلیم کیا جا سکتا ہے، کہ ایسے درکات حضاری یا استحضاری مرکبات میں قابل تحویل ہیں۔ تاہم استحضاری عنصر اس وقت تک تصور نہیں بنتا، اور ہو سکتا ہے، کہ کبھی بھی نہ بنے۔ برف کو دیکھ کر اس کی ٹھنڈک کا احساس ہوتا ہے، اور بھنے ہوئے گوشت کی بو اس کے ذائقہ کی یاد دلاتی ہے۔ اس قسم کے ماقبلی درکات[2] "آزاد تصور" سے بعینہ اسی طرح مختلف ہوتے ہیں، جس طرح مابعدی درکات موخر الذکر سے ہوتے ہیں۔ یہ اس وقت تک حس کی قید میں ہوتے ہیں، اور حس ہی کے بل بوتے پر باقی رہتے ہیں۔ پھر اس التفات کو نہ تو اس تلازم کے ہم معنی کہنا مناسب ہے، جو حافظہ سے تعلق

۱؎ Pre-perception

۲؎ Pre-percepts

رکھتا ہے، نہ اس تلازم کے، جو تمثل کے لئے مخصوص ہے، اگرچہ اس میں شُبہ نہیں، کہ التفاف اور تلازم، اپنے اجزاء ترکیبی، یعنی متولد اور آزاد تصورات، کی طرح ہم نو یا مسلسل ہوتے ہیں۔[1] اب چونکہ ادراکی تکمیل کا تمام راستہ موضوعی غرض و دلچسپی سے معیّن ہوتا اور باقی رہتا ہے، لہذا، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، شروع ہی سے اس کے ساتھ طلبی ہیجانات ہوتے ہیں۔ اس طرح جو مشاکلت موضوعی سمت میں مانوسیت اور ماقبلی ادراک پیدا کرتی ہے، وہی طلبی سمت میں آسانی اور مقصد کا باعث ہوتی ہے یہاں براہ راست یہ معلوم کر لینا کہ "کیا کرنا چاہئے" بہترین شہادت ہے معلوم کرنے کی، کہ وہ کون سی چیز ہے، جس کے ساتھ یہ کرنا چاہئے۔ پروانہ جب شمع پر گرتا ہے، تو اس کو یقیناً کوئی ماقبلی ادراک شمع کی گرمی کا نہیں ہوتا، اور نہ اس کی یہ حرکت کسی مقصد کے تابع ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اب ہم وہ طریقہ جو غالباً قدیم ترین ہے، معلوم کر سکتے ہیں، جس سے مقید تصورات آزاد ہو سکتے ہیں

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ واقعی اور ممکن کا تقابل ادراکی سطح کے تجربہ اور تمثلی سطح کے تجربہ کے فرق کے ہم معنی ہے۔ جو ذات کہ مقدم الذکر تجربہ تک محدود ہے، وہ ابھی تک اس فرق سے واقف نہیں ہوئی۔ یہ واقفیت احضارات کے تقریباً میکانکی تعامل سے نہیں، طلبی تجربہ سے حاصل ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے، کہ "کتاب حادثات بیوقوفوں کی انجیل ہے،" لیکن ہم سب شروع شروع میں اناڑی ہوتے ہیں۔ صرف سعی و خطا سے ہم کو عقل آتی ہے۔ ایسی مشابہتیں کثیر الوقوع ہیں، جن سے مانوسیت اور وثوق پیدا ہوتے ہیں، لیکن تجانس تباین سے واعدارر ہے، اور ہمارے

---

[1] اسی وجہ سے یہ قدیم ترکل "ارتسامی تلازم" (وسٹائوٹ) یا "حیوانی تلازم" (دیھارت ڈرائنگ) کہلاتا ہے۔ لیکن "تلازم" کی اصطلاح کو صرف موخر الذکر عمل تک محدود رکھنا مرجح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ صرف اسی میں احضارات مرکبہ وہ تمیز و فردیت رکھتے ہیں جو "تلازم" کی اصطلاح میں متضمن ہیں۔ مقدم الذکر عمل کو "التفاف" کہنا مناسب ہوگا (مصنف)

[2] Conative Impulses

فسخ شدہ عزائم اُن امکانات کو منکشف کرتے ہیں، جن کیلئے ہم تیار نہ تھے۔ جس چیز کو ہم خوش سمجھتے ہیں ناخوش ثابت ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم مال غنیمت سمجھتے تھے، وہ دام گو گیر معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح حقیقی واقعات ماقبلی ادراکات کو برطرف کرتے ہیں اور "خیالی" یا "ممکن" آخر کار حقیقی کے نتیجے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس طرح کئے تجربے سے بعد ایک نئے موقعہ و محل میں جو حالت ہماری ہوتی ہے اس کو ہم اپنے ترقی یافتہ تجربے کی زبان میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ اگر یہ نیولا ہے، تو میں بھاگتا ہوں، اور اگر یہ خرگوش ہے، تو میں اس پر جھپٹتا ہوں۔ اس غیر مشتبہ ماقبلی درک کی بجائے جس سے "ہمارے منہ میں پانی بھر آتا ہے" اب متبادل امکانات "آزاد تصورات" کی صورت میں رونما ہوتے ہیں۔ فعل بھی توقف میں آجاتا ہے یعنی یہ، کہ متبادل راستے بھی صرف تخیل ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ یہ معلوم کرنا بہت آسان ہے، کہ اس قسم کے مواقع پر آزاد تصور متبادل کے ان احساسی روابط کو کس طرح ڈھیلا کرتا ہے، جو ابھی ضمنی یا رخنی تصورات ہیں۔ وقوف میں بلاواسطہ مشاکلت، بالواسطہ وقوف کے راستے سے، مقابلہ کی طرف ترقی کرتی ہے۔ فعل میں ہیجانی فعل سے عمدی فعل کی طرف ترقی ہوتی ہے۔

لہٰذا ہمارا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ ضمنی تصورات مشاکلت سے حاصل ہوتے ہیں اور یہ اسی صورت میں ان مرکب درکات اور حرکی تطابقات میں شامل ہوتے ہیں، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر جس قدر زیادہ یہ ادراکی التفاف ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ احتمال ان ضمنی تصورات کا، آزاد تصورات کی صورت میں، ظاہر ہونے کا ہوتا ہے۔ جو ادنیٰ حیوانات کہ حافظہ یا تمثّل کی علامات ظاہر نہیں کرتے۔ ان کے ادراک میں یہ التفاف بھی نہیں ہوتا۔ مچھلی دیکھتی ہے، سونگھتی ہے، دباؤ کو محسوس کرتی ہے۔

چکھتی ہے، اور سنتی بھی ہے۔ لیکن صرف اس بناء پر ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ وہ کوئی ایسا ورک بھی رکھتی ہے، جس میں اس قسم کے حواس خمسہ اسی طرح حصہ دار ہوتے ہیں، جس طرح انسان میں نارنگی کے ورک میں ہوا کرتے ہیں۔

اگر ارادی حرکات حیاتِ نفسی کی علامت سمجھ لی جائیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مچھلی کے حواس منفرداً نہ کہ مجتمعاً، اس کی حرکات کو پیدا کرتے ہیں، اور یہی ان حرکات کی رہنمائی کرتے ہیں۔ سٹائینر[۵۱] کا خیال ہے، کہ کتا مچھلی[۵۲] اپنی خوراک کی تلاش صرف بو سے کرتی ہے، چنانچہ اگر اس کے شمّی مراکز، یا اس کا سامنے کا دماغ، جس میں یہ مراکز ہوتے ہیں، ضائع کر دیا جائے، تو یہ بطور خود کھانا چھوڑ دیتی ہے۔ اس کے برخلاف کارپ[۵۳] مچھلی اپنی آنکھ کی مدد سے خوراک حاصل کرتی ہے، اور سامنے کے دماغ کے خارج کر دیئے جانے کے بعد تلاش خوراک میں کمی نہیں کرتی۔ اس کا درمیانی دماغ، جہاں سے کہ اعصاب بصری خارج ہوتے ہیں، اس کی تمام عقل کا مستقر ہوتا ہے۔ بیٹسن[۵۴] لکھتا ہے: "اس میں شبہ نہیں کہ سول[۵۵] مچھلی بھی اشیا کو اپنی طرف آتے ہوئے دیکھ لیتی ہے، کیونکہ اگر اس پر ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن، اگر کسی کیڑے کو تاگے میں باندھ کر اس کے سر کے بالکل اوپر لٹکا یا جائے، تو یہ اس کو معلوم نہیں کر سکتی۔ اگرچہ یہ کیڑا اس کے جسم کے ساتھ مس بھی کرتا ہے، تب بھی یہ اس کو نہیں پکڑتی، بلکہ اندھوں کی طرح تالاب کی تہ میں اس کی تلاش کرتی رہتی ہے۔ اس کو اس کی موجودگی کا علم صرف بو سے ہوتا ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان مچھلیوں کے تجربے میں کوئی ایسی شے معلوم نہیں ہوتی، جس کی شکل سے اس کی بو کا احیا ہو، یا بالعکس۔ مچھلیوں میں حقیقی تصورات اور اس لئے فہم و فراست، کا فقدان سادہ درکات کو ایک شے کے مرکب درک کی صورت میں مجتمع کرنے کی اسی ناقابلیت کی طرف منسوب ہونا چاہیے۔ اعلیٰ حیوانات

---

۵۱ Steiner ۵۲ Dog-fish ۵۳ Carp ۵۴ Bateson

کی فہم و فراست بھی ایسی "عام عقل" کے ہم معنی نہیں ہوتی، جس سے ایک بچہ "دو اور دو کو ملاتا ہے" "یہ دو اور دو" خواہ کسی چیز کو ظاہر کرتے ہوں۔ حیات معین مواقع اور معین افعال کے سلسلے پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے جو حرکات ایک ساتھ کی جاتی ہیں، یا جن مواقع سے بیک وقت معاملہ پڑتا ہے، وہ بہت سے مکمل اور نسبتہً منفرد کل بن جاتے ہیں، اور یہ حرکات و مواقع مراکز توجہ کے متنوع شمولات ہوتے ہیں۔ ان ہی کے گرد، اور ان سے قریبی تعلقات رکھتے ہوئے، آزاد تصورات منتشر مجموعوں کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، انہیں آزاد تصورات کی وجہ سے وہ "روشن وقفہ" اور فعل کی گرما گرمی میں عقل کی وہ متلون چمک پیدا ہوتی ہے جو بہائم کی موجودہ عدم معقولیت میں کبھی کبھی مزاحم ہوتی ہے۔ چونکہ ہم اعلیٰ حیوانات کو بھی عام سلاسل تصورات سے بہرہ ور نہیں سمجھ سکتے، لہٰذا ہم ان کو مسلسل حافظہ سے بھی محروم ہی سمجھیں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ امر بہت مشتبہ ہے کہ ماضی کی، بحیثیت ماضی، یاد داشت ان میں کہاں تک ہوتی ہے۔ یہ ہمیشہ ایک انتظاری حالت میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر آزاد تصورات کبھی پیدا ہو سکتے ہیں، تو وہ ایسی ہی حالت میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ ایک کتے کو افسوس ہوتا ہے، کہ "اس کو گوشت کی وہ بوٹی نہیں ملی"۔

لہٰذا ہمارا دوسرا نتیجہ یہ ہے، کہ آزاد تصور (ا) ظہور کے وقت نہ تو (الف) کسی یادداشت میں قابل بیان متماثل، مثلاً (ب)، ب¹، رکھتا ہے، نہ یہ (ب) بحیثیت ایک "جنسی مثال" امکانی تخصیصات، بَ، بً، سے کوئی معین علاقہ رکھتا ہے۔ یہ مزید ترقیات ہی وہ مسائل ہیں، جن کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں۔ یہاں دو سوالات پیدا ہوتے ہیں، ابتدائی اور خام (ب) سے ہم کس طرح (۱) حقیقی حافظی تماثلات (ب، ب²، ....) اور (۲) مخصوص تصورات (بَ، بً، ....) تک ترقی کرتے ہیں؟ لیکن پہلے ہم ایک مختصر تحلیل کریں گے، تاکہ ان دونوں سوالات کا

راستہ صاف ہو جائے۔ محض حفظ اور احیا کے مقابلے میں حقیقی حافظہ ان لوازم کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو حفظ شدہ واقعے کو فردیت بخشتے ہیں، اور ان مقدمات پر دلالت کرتا ہے، جو اس کے زمانی مقام کی تعیین کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ب۱ یا ب۲ ایک مرکب کل ہے اور ایک سلسلے میں معین و مقرر مقام رکھتا ہے۔[۵۱] اس کا التفات وہ التفات نہیں، جو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تمام تمثالات میں شامل ہوتا ہے۔[۵۲] ب۱ اور ب۲، مرکبات ہیں، (ب + ل + م)۱ اور (ب + ن + و)۲ تمثالات ہیں جہاں ب تو وہ واقعہ ہے، جو یاد رکھا گیا ہے، اور باقی ل، م، وغیرہ اس کے لوازم ہیں۔ اپنے روزمرہ کے تجربے میں ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ غیر واضح یا عام شناخت تذکار[۵۳] کو پیدا نہیں کر سکتی، کیونکہ لوازم اس وقت تک غیر واضح ہیں، اور یہ غیر واضح ہیں زیادہ تر اس وجہ سے، کہ صدر احضار خود غیر واضح ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ میں ایک راہ گیر کو پہچان لوں کہ یہ جرمن ہے، لیکن اگر میں اس کے سر پر چوٹ کا نشان دیکھوں، تو مجھ کو وہ حادثہ یاد آ سکتا ہے، جہاں اس نے یہ چوٹ کھائی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حقیقی حافظے سے قبل ضروری یہ ہے، کہ یہ صدر احضار، ب، ان نشانات خصوصی کا اکتساب کر لے، جو اس سے پہلے اس میں موجود نہ تھے۔ حقیقت یہ ہے، کہ جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے، بچوں اور اعلیٰ حیوانات میں حقیقی حافظے کے وجود سے قبل از او تصورات کے وجود کی کافی شہادت موجود ہے، لیکن یہ تصورات ان حرکات کی طرح، جن کے یہ قائم مقام ہیں، غیر واضح اور

---

۵۱ یہ ایک الگ سوال ہے، کہ اس کے مقام کی تعیین کس طرح ہوتی ہے، اس پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔ باب ہشتم، بند ۲۔ (مصنف)

۵۲ باب ہذا، بند ۱ (مصنف)

۵۳ Reminiscence

اور منفرد ہوتے ہیں۔

لیکن انہیں کی بدولت ہم زیادہ مخصوص صورتوں، بَ بٌ وغیرہ کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ اس ترقی میں تفرق اور مشاکلت، دو کو تلازم ہا پیش پیش ہوتے ہیں۔ ایک چھوٹا بچہ سب مردوں کو "ابا" کہتا ہے۔ اسی طرح خلل دماغ کی بعض مثالوں میں مریض" اپنی نرس کو پہچان نہیں سکتا، وہ اس کو اپنی بیوی سمجھتا ہے" پہلی صورت میں تو ب بَ بٌ وغیرہ کی صورتیں منفرق ہوتا ہے، اگرچہ یہ ابھی تک منکشف نہیں ہوئے۔ دوسری صورت میں یہ پھر مدغم ہو چکے ہیں۔ ایک سنگ تراش کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک کرسی کی تصویر کھینچ سکتا تھا، اور خضر کے بت کو پہچان سکتا تھا، لیکن خود اپنی کرسی کی تصویر کھینچنا، یا خود اپنے ہاتھ سے بنائے ہوئے بت کی شناخت کرنا اس کے لئے ناممکن تھا۔ یہ اس قسم کی بازگشت کی ایک مثال ہے۔ انسان کے امراض ذہنی میں اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہے۔ ان ہی واقعات کی بنا پر ہیو لنگس جیکسن[1] نے ادنیٰ واعلیٰ ادراک میں فرق کیا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ غیر واضح "ادنیٰ" تمثال (ب) جو باپ اور دیگر مردوں، بیوی اور نرس کو گڈمڈ کرتی ہے، وہ جڑ یا تنا ہے، جس سے "اعلیٰ" اور مخصوص تر تمثالات (بَ، بٌ، وغیرہ) پھوٹتی ہیں۔ یہ نفسیاتی اور بالقوہ عمومیت ہے، جو امتیازات و تفریقات پر مقدم ہوتی ہے، نہ کہ منطقی عمومیت، جو صرف اس کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔ میں نے اپنے ایک مضمون میں کہا ہے، کہ اس موخرالذکر منطقی (یا علمیاتی) صورت کو دٌ کی علامت سے ظاہر کرنا چاہیے۔ یہ آزاد تصورات دَ دٌ وغیرہ سے "ممزوج" کی جاتی ہے، اور ان ہی آزاد تصورات میں نفسیاتی ب، یا الف[2] تقسیم ہو جاتا ہے۔[3] لیکن بچہ جب

[1] Hughlings Jacksan

[3] یہیں زبان پیدا ہوتی ہے جس طرح مختلف و متنوع اعادے نفسیاتی ب کو آزاد کر دیتے ہیں اسی طرح زبان اس "جنسی تمثال" کو آزاد کرتی ہے جو بَ، بٌ، بً... سلسلے کے ارکین میں شامل ہوتی ہے۔ اس طرح کثرت میں وحدت روشن ہو جاتی ہے اور کثرت زیادہ معین و واضح ہو جاتی ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ان دونوں ہی کل میں تلازم بالضرورت شامل ہوتا ہے خصوصاً اس وقت جب یہ تخصیص ایک واحد حس کی حدود سے متجاوز ہو جاتی ہے (مصنف)

حروف کو اعداد سے، یا ایک حرف کو دوسرے سے تمیز کرنا سیکھتا ہے، یا عام صورت میں یوں کہو کہ جب بچہ اپنے "حواس" کی تربیت کرنا شروع کرتا ہے، تو تفرق اور مشاکلت ترقی کا ایک عمل بن جاتے ہیں۔ یہ عمل ویسا ترکیبی عمل نہیں، جیسا کہ ایک گھڑی بنانے میں ہوتا ہے۔ یہ وضاحت و تمیز کی مستقل زیادتی سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، جس طرح کہ صبح کے وقت تمام اشیا کی شکل برابر واضح ہوتی چلی جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ پہلی مرتبہ دیکھنے کے وقت بچہ بیلے کے پھول اور گلاب کے پھول، بلی اور خرگوش میں فرق نہ کر سکے۔ زیادہ غور سے دیکھنے کے بعد یہ فرق واضح ہوتا ہے، اور جب یہ فرق واضح ہو جاتا ہے، تو زیر غور درک زیادہ ممیز، اور اس طرح زیادہ مرکب ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بہت ممکن ہے، کہ اس وقت تک تلازم نہ پیدا ہوا ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ تلازم کی بدولت نفسیات میں بہت ترقی ہوئی ہے، لیکن وقت آگیا ہے، کہ اب اس کی قطعیت پر شبہ کیا جائے اور اس کی وسعت کو کم کیا جائے، جس تحدید کو ہم یہاں تجویز کر رہے ہیں، وہ تلازمیت کے قدیم قائلین کو تسلیم تھی۔ یہ لوگ بھی تلازم کی اصطلاح کو صرف ان تصورات کے لئے استعمال کرتے تھے، جو شروع میں ممیز اور آخر میں قابل انفصال ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جس عمل سے تصورات ارتسامات میں سے پیدا ہوتے ہیں، اس کی توجیہ تلازم سے نہیں ہو سکتی، اور عرصہ تک تو اس توجیہ کی کوشش کی بھی نہیں گئی تھی لیکن تصورات کو احساسات کے باقیات سمجھنے سے اسی توجیہ، اور ان تمام غلط فہمیوں کا راستہ صاف ہو گیا، جو اس توجیہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اس بیان سے ہم اپنے مذکورہ بالا دو سوالات میں سے پہلے سوال کی طرف عود کرتے ہیں، یعنی یہ کہ ایک مسلسل یادداشت کس طرح تشکل پذیر ہوتی ہے؟ اب ہم اس کی تکوین پر غور کرتے ہیں۔

تلازم اور حافظی سلسلہ

(۳۱) ہم پہلے دیکھ چکے ہیں "تلازم" کے گھسے پٹے استعمال سے بہت بڑا خلط مبحث پیدا ہوتا ہے، اور اس خلط مبحث میں "تلازم بالمماثلت" کی اصطلاح کے گھسے پٹے استعمال سے اور زیادتی ہوئی ہے۔ اگر مماثلت عینیت کے ہم معنی ہے، جیسے کہ مشاکلت میں ہوتا ہے، تو جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں، ہمارے پاس ایک ایسا عمل ہے، جو تلازم سے زیادہ اساسی ہے، اور جس کو تلازم فرض کرتا ہے۔ اگر احیا کرنے والا احضار احیا شدہ احضار سے صرف جزئی مشابہت رکھتا ہے تلازم کی نوعیت اس تلازم کی نوعیت سے مختلف معلوم نہیں ہوتی، جس میں ایک مقارن احضار دوسرے مقارن احضار کا احیا کرتا ہے۔ پہلی صورت میں ب + ج + د کا احیا ب + ج + ی سے ہوتا ہے، اور دوسری حالت میں ب + ج + ص کا احیا ع + غ + ط سے ہوتا ہے۔ اب ذرا ہی غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ (ب + ج) + ی اور (ب + ج) + د کی مشابہت ان کے اجزا (ب + ج) کی عینیت سے علیحدہ ہو کر احیا کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ مشابہت ایک حالت ذہنی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے (جس پر ہم عنقریب بحث کریں گے) جس میں ب + ج + ی اور ب + ج + د احیا ہو جانے کے بعد شعور میں بیک وقت ہوتے ہیں، اور پھر ان کا آپس میں مقابلہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر (ب + ج) اس سے قبل ہی کے ساتھ رہ چکا ہے، اور اس وقت (ب + ج) + د میں بھی موجود ہونے کی وجہ سے ی کا احیا کر رہا ہے، تو اس حد تک تلازم بداہتہً تلازم بالمقارنت ہے، باوجودیکہ احیا کے مکمل ہو جانے کے

بعد جو حالت ذہن فوراً پیدا ہوتی ہے اُس کو بیان "چنگ مشابہت" کہنا پسند کرتا تھا لیکن جہاں تک کہ محض احیا کو تعلق ہے مشابہت یہاں اتنی ہی اہم ہے جتنی کہ ب + ج + ص سے ع + غ + ظ کے احیا میں حقیقی ع + غ + ظ، جو یہاں بحیثیت احیا کرنے والے احضار کے کام کر رہا ہے، بدایۃً کبھی بھی بلحاظ زمان ب + ج + ص کے مقارن نہ تھا، اور یہی وہ احضار ہے جس کا احیا ہو رہا ہے۔ اگر ع + غ + ظ کے گزشتہ تجربات کے تمام اثرات محو کر دیے جائیں، تو احیا ناممکن ہو جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں موجودالوقت ع + غ + ظ اور اُس گزشتہ تجربہ میں پہلے مشاکلت پیدا کی جاتی ہے، اور یہی گزشتہ تجربہ دراصل ب + ج + ص کا مقارن تھا، اور اس کے بعد ب + ج + ص کا استحضار ممکن ہوتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہی، اور صرف یہی، وہ مشابہت ہے، جو ب + ج + د کی وجہ سے ب + ج + ی کے احیا کے وقت کام کرتی ہے۔

لہٰذا بحیثیت مجموعی ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہم کو صرف قانون مقارنت پر غور کرنا ہے۔ یہ قانون یہ ہے:- اگر دو یا زائد اولی احضارات (۱) بیک وقت یا (۲) ایک دوسرے کے فوراً بعد، واقع ہوں، تو وہ باہم اس طرح مختلط ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ ان میں سے ایک دوبارہ واقع ہو کر باقیوں کا، ثانوی احضارات کی صورت میں، احیا کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور کثرت اجتماع کے ساتھ یہ میلان بھی قوی تر ہو جاتا ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے، کہ ماہیت تلازم کی تحقیق کی ہر کوشش بے ثمر ثابت ہوتی ہے۔ اگر یہ صحیح بھی ہے، تب بھی یہ ممکن ہے، کہ اس کو اس طرح بیان کیا جا سکے، جس سے تحقیق سادہ ترین ہو جائے۔ اگر ہم سے ایسے احضارات کو تصور کرنے کو کہا جاتا ہے، جو اصلاً ممیز اور منفرد تھے، لیکن جو آخر میں جا کر باہم مربوط ہو جاتے ہیں، تو ہم کو اس عمل ارتباط کی توجیہ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کیونکہ نہ تو انفراد و انفصال ہی واضح ہے

نہ روابط۔ انفراد و انفصال تو اس لئے واضح نہیں، کہ ہم دو احضارات کو منفرد و منفصل صرف اس طرح فرض کر سکتے ہیں، کہ ان کے درمیان میں کوئی اور احضار حائل ہو۔ اور روابط اس لئے غیر واضح ہیں، کہ اگر یہ محض احضارات ہیں، تو پھر وہی دقت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر مقارنت کی اصطلاح کی بجائے ہم تسلسل کی اصطلاح استعمال کریں۔ اور احضارات متلازمہ کو ایک نئے سلسلہ کے اجزا سمجھیں، تو ایک اہم سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ نیا کل پہلے پہل کس طرح ممکن ہوا تھا۔

اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم کو اس مزعومہ تلازم بالمقارنت کی دو بڑی بڑی شاخوں پر علیحدہ علیحدہ غور کرنا چاہئے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مقارنت یا تو ہمزمان احضارات میں ہوگی، یا ان میں کہ جو ایک دوسرے کے فوراً بعد پیدا ہوتے ہیں۔ موخر الذکر صاف تر ہے، لہذا ہم اسی کو پہلے لیتے ہیں۔ احضارات متلازمہ کے سلسلۂ ا ب ج د...... مثلاً ایک لفظ کے لکھنے میں حرکات، حفظ کی ہوئی نظم کے الفاظ، یا حروف تہجی، میں ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ ہر ایک احضار اپنے بعد کے احضار کا تو جلد ہی سے احیا کرتا ہے، لیکن اپنے ماقبل کا اتنی جلدی ہی احضار نہیں کرتا۔ یہ واقعہ بہت عام تو ضرور ہے، لیکن اس کی توجیہ آسان نہیں۔ ج ب کے ساتھ بھی متلازم ہے اور د کے ساتھ بھی، اور تلازم دونوں صورتوں میں بہت گہرا ہے۔ پھر کیا وجہ ہے، کہ یہ موخر الذکر کا احیا کرتا ہے، نہ کہ مقدم الذکر کا۔ ب ج کا احیا کرتا ہے لیکن ج ب کا احیا کیوں نہیں کرتا؟ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ب ج، یا د کا استحضار موقوف ہوتا ہے اس بات پر، کہ اس کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی ہو، اور اس لئے یہ کم از کم ایک لمحہ کے لئے شعور کے مرکز میں رہا ہو۔ اب ہم قیاس کر سکتے ہیں، کہ جس ترتیب میں ان کا احیا ہوتا ہے، وہ اس ترتیب سے معین ہوتی ہے، جس میں ان کی طرف پہلی مرتبہ توجہ کی گئی تھی، کیونکہ توجہ کے بغیر تلازم ہو ہی نہیں سکتا۔

اگلا سوال یہ ہے، کہ کیا ہر زمان اشیا کا تلازم ان اشیا کے تلازم میں تحویل ہو سکتا ہے، جن کی طرف متعاقباً توجہ کی جاتی ہے؟ جب ہم ایک ایسے منظر کا احیا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کو ہم نے صرف تھوڑی دیر کے لئے دیکھا تھا، تو ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اس منظر کے صرف چند ہی اجزا ذہن میں آتے ہیں۔ یعنی صرف وہ جن سے ہم خاص طور پر متاثر ہوئے تھے۔ باقی کے اجزاء مدھم اور دھندلے ہوتے ہیں۔ یہ تمام منظر کبھی بھی پورا کا پورا واضح اور صاف نہیں ہوتا۔ یا یوں کہو کہ اس کے مختلف اجزا میں مساوی وضاحت یا عدم وضاحت نہیں ہوتی۔ اگر ہم اسی منظر کو دوسری مرتبہ دیکھیں، تو ہماری نگاہ بعض ایسے اجزا پر پڑتی ہے، جن کو ہم نے پہلی مرتبہ نہ دیکھا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس میں ندرت وجدت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم بار بار اس کو دیکھتے رہیں، تو تمام کا تمام سلسلہ ہماری نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے، یا یہ کہ ہم اس پورے سلسلے کے ساتھ مانوس ہو جاتے ہیں۔ اب اس کے بعد اس کا بحیثیت مجموعی بیک وقت احیا ہو سکتا ہے۔ دبین نے قوانین تلازم کی بہترین توضیح کی ہے۔ وہ بھی تقریباً یہی کہتا ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے: "جہاں تک کہ ذہن کو تعلق ہے، جنسی واقعہ تعاقب ہے۔ شرکت وجود ایک مصنوعی مآل ہے، جو ذہنی تعاقبات کی ایک خاص صنف سے بنتا ہے"۔ لیکن اگرچہ ایسی مثالیں کم یاب نہیں، جن میں اشیاء متلازمہ کی طرف توجہ یکے بعد دیگرے ہوئی ہے، اور اگرچہ ہم سب کو بخوبی علم ہے، کہ متعدد اشیاء میں تلازم قائم کرنے کا واحد نہیں تو واثق ترین طریقہ ہے، کہ ان میں سے ہر ایک پر باری باری توجہ کی جائے، تاہم کوئی ایسی مثال مشکل ہی پیش کی جاسکتی ہے، جس میں اشیاء متلازمہ کی طرف توجہ متعاقب نہ ہو سکتی ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم کسی مجموعہ اشیاء پر بیک وقت توجہ مرتکز کرتے ہیں، تو یا تو اس مجموعے کے اجزا میں پہلے ہی سے تلازم قائم ہو چکا ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ مجموعہ اس وقت تک نفسی بلحاظ

سے غیر محلل ہے۔ لہٰذا ہم متقارنت احضارات کی بجائے تسلسل توجہ کے استعمال، اور ایک ایسے ثانوی سلسلے یا رشتۂ حافظہ[۱] کا ذکر کرنے کے مجاز ہیں، جو اس سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے، کہ اگرچہ ہمارے افعال توجہ میں زمانی ترتیب کا ہونا ضروری ہے، تاہم وہ مثالیں بھی بہت اہم ہوتی ہیں، جن میں وہ اشیاء بھی اسی طرح زماناً مرتب ہوتی ہیں، جن کی طرف توجہ ہو رہی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نہ صرف یہ کہ ہماری توجہ کی ترتیب معروضی ترتیب کا نتیجہ ہوتی ہے، بلکہ جس سلسلہ کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں، وہ بھی اس دوہری مطابقت کی وجہ سے، بہت زیادہ جلد ہی اور گہرے طور پر متلازم ہو جاتا ہے۔ ایسے سلسلوں میں ہماری عملی دلچسپی کے مدنظر، غیت کے تعلق سے، اس گہرے تلازم کی فضیلت ظاہر ہے۔

لیکن زمانۂ حال کے ماہرین نے تلازم کی اس تعاقبی نوعیت سے انکار کیا ہے، اور اس کی ہمزمانی نوعیت پر زور دیا ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ ہمزمانیت اور تعاقب کے اس تقابل پر اتنا زور نہیں دیا جا سکتا، کہ تعاقب بالکل خارج ہو جائے، اور تمام عمل ایک فوری واقعہ میں تحویل ہو جائے۔ پھر یہ کہنے کی بھی کوئی بنا نہیں، کہ جس چیز کا ہمزمان احضار ہوتا ہے اس کی طرف معیّن اور مساوی توجہ کی جاتی ہے۔ واقعات کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ تاہم اگرچہ ہم شعور میں سے عمل کے خیال کو خارج نہیں کر سکتے، لیکن ہم یہ کہ سکتے ہیں، کہ جن احضارات کی طرف بیک وقت توجہ کی جاتی ہے، وہ ایک نیا کل بن جاتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ مرکب، یا مخلوط ہو جاتے ہیں جہاں یہ ترکیب اوّلی اور ابتدائی ہوتی ہے، وہاں یہ تمثالات تلازم کی طرف نہیں، بلکہ ایک ایسے درک کی تشکیل طرف رہنما ہوتی ہیں، جو آخر میں چل کر ایک آزاد تصور بن سکتا ہے۔ منتشر یا قبلی ادراک بعد میں اس کو آزادی دلا سکتا ہے۔ اور یہی اس کے مشابہ، یا متناقض، تصور کو بھی پیدا کر سکتا ہے، لیکن یہ انسا

---

[۱] Memory-thread) مقابلہ کرو "رشتۂ شعور" کے مروجہ جملے سے (مصنف)

دونوں میں سے کسی کو بھی احساسی یا حرکی اجزاء ترکیبی کے ان متنوع و متعدد "تصورات" میں تحویل نہیں کر سکتا، جو ماہر نفسیات کے لئے مانوس ہیں[۵۱]۔ ہو سکتا ہے کہ ان اجزاء ترکیبی میں سے بعض دوبارہ واقع ہو کر باقیوں کا احیا کریں، لیکن یہ احیا لازماً "یادداشتوں"، یا "افکار" کی صورت میں نہیں ہوتا، بلکہ ایک تجدید شدہ ادراک میں مقید تصورات کی صورت میں ہوتا ہے لیکن اور زیادہ پیچیدہ مواقع، مثلاً کسی منظر، یا عمارت کی خوبیوں پر غور و خوض میں ہم اس قسم کی ابتدائی ترتیب سے بہت آگے بڑھ چکے ہیں۔ یہ مواقع مانوس تو ہو جاتے ہیں، لیکن کچھ دیر کے بعد ایسی صورتوں میں تفاصیل و فروع کی کثرت وجود ہم کو ان کو ایک خاص ترتیب میں دیکھنے سے آزاد کر دیتی ہے۔ لہذا جب یہ مانوسیت حاصل ہو جاتی ہے، تو اس تمام سلسلہ کے غائب ہو جانے کے بعد بھی، اس کے کسی جزو کے تشکیلی احیا سے باقی تمام کا تشکیلی احیا ہو جاتا ہے۔ اس نتیجہ کو بعض اوقات تجدید[۵۲] کہا جاتا ہے لیکن ہم کو یہ بھولنا چاہئے، کہ جن تعاقبی تلازمات کی وجہ سے یہ تجدید ممکن ہوتی ہے، وہ مختلف تھے، نہ کہ ایک ہی ترتیب بہت سے اعادے[۵۳]۔

زمانہ حال میں مقارن تجربات کے تلازم اور مشابہ یا مخالف تجربات کے نام نہاد تلازم کو علی الترتیب تلازم کی خارجی و داخلی صورتیں کہا جاتا ہے۔ یہ اپنی اصطلاح پر مبنی ہے۔ قوانین کی بجائے صورتوں کا استعمال اس قدیم خیال کے متروک ہو جانے پر دلالت کرتا ہے، کہ تلازم مقارن تجربات کے "التصاق" اور مشابہ تجربات کی "کشش" کا نتیجہ ہے۔ اس طرح ہمارے پاس صرف ایک جگہ رہ جاتی ہے، جہاں ہم تلازم کی علت کی تلاش کر سکتے ہیں، اور وہ غرضی توجہ ہے۔ اور ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں، کہ یہی اور صرف یہی مناسب اور موجہ علت ہے خارجی تلازم کی سلسلہ دو صورتوں کی

---

[۵۱] دیکھو باب ۱۰ بند ۱، و بند ۲ (مصنف)

[۵۲] Redintegration

[۵۳] اس طرح یہ تجدید محض حافظی رشتہ سے نہیں، بلکہ کہنا چاہیئے کہ ایک اعلیٰ سطح کے سلسلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ اس نئے سلسلہ کو ہم تشکیلی بافت کہہ سکتے ہیں، اس وجہ سے کہ یہ سابق الوجود حافظی رشتہ کی جزئی تجدید یا اس کے جزئی تکرار کا نتیجہ ہوتا ہے (مصنف)

جن کو علی الترتیب ہمزمان و متعاقب کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ دونوں صورتیں یقیناً ہم نسبہ نہیں ہوتیں۔ اگر ہماری تحلیل ناقص نہیں، تو مقدم الذکر، جس کے لئے ہم اب بھی التصاق کی ہڈریٹی اصطلاح ہی استعمال کریں گے، تلازم کے ارکین نہیں، بلکہ تلازم کے لئے ایک رُکن مہیا کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ ہمارے پاس تلازم کی صرف ایک صورت ہونی چاہیئے، یعنی مرکزی توجہ کے متعاقب شمولات کی، اور اس کا نتیجہ بھی ایک ہی ہونا چاہیئے، یعنی ابتدائی، یا احضاری سلسلہ کے مقابلے میں استحضار، یا حافظی سلسلہ[۱]، جس کے اجزا مقدم الذکر ہمارے پیدا ہوتے ہیں۔ خارجی و داخلی تلازم کی تفریق کی طرف توجہ کرنے سے، ایک غیر متعصب شخص فوراً معلوم کر لیتا ہے کہ "داخلی تلازم" ایک خلاف قیاس چیز ہے، کیونکہ خود تلازم کا اشارہ خارجیت کی طرف ہوتا ہے۔ پھر اور غائر نظر ڈالنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مشابہات، یا مخالفات، میں، من حیث ہی، تلازم نہیں ہوتا، بلکہ اجزا، متلازمہ میں مشابہت، یا مخالفت، ہوتی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ ان تصورات میں مشابہت، یا مخالفت ہوتی ہے، جو حافظی (یا تجربی) سلسلہ کی تکرار کی وجہ سے متقارن ہو چکے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تجدید کی طرح مشابہ تصورات کا یہ نام نہاد تلازم بھی اعلیٰ ذہنی اعمال کی ایک صنف سے تعلق رکھتا ہے، جو خالص تلازم کو فرض کرتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو تلازم کی صرف اس صورت پر غور کرنا ہے، جس میں دو متمایز اولی احضارات، الف و ب، مثلاً بجلی کی چمک اور بادل کی گرج، متلازم ہوتے ہیں، اور یہ دونوں احضارات وہ ہیں، جو ایک دوسرے کے فوراً بعد شعور کے مرکز میں آتے ہیں۔ اس طرح شعور میں آنے سے ان کی تمثالات الف، اور ب، متلازم ہو جاتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، توجہ میں اسی طرح کے تغیر ہوتے

---

[۱] تجربی سلسلہ شاید اس کے لئے بہتر اصطلاح ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے یہ خاص حافظہ کی گویا تمہید ہے (مصنف)

آنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک نیا سلسلہ صورت پذیر ہوتا ہے، جس میں احضارات
الف اور ب، متقارن اجزا بن جاتے ہیں۔ ایک سلسلہ کی خصوصیت
یہ ہوتی ہے، کہ اس کے کسی جزو کی شدت میں زیادتی سے قریب
قریب کے اجزاء کا بھی شدید احضار ہوتا ہے۔ اس طرح الف اور ب،
جو در اصل مسلسل نہ تھے[۱] اب مسلسل ہو جاتے ہیں[۲]۔ لہذا اسی واقعہ سے ثانوی، یا حافظی
سلسلہ کی اصطلاح کا جواز ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کا استعمال
احضارات کے اس مسلسل سلسلہ پر اس نیت سے کیا جائے، کہ اس
سلسلہ اور راس اولی، یا احضاری سلسلہ میں فرق معلوم ہو سکے، جس سے
اس کے اجزا پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس سلسلہ کی
اہم ترین خصوصیت یہ ہے، کہ یہ ان احضارات کا سلسلہ ہے، جو توجہ
کی حرکات کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے، اور توجہ کی یہ حرکات اولی، یا احضاری
سلسلہ کے تفرقات سے باہر، یا کہنا چاہئے، کہ ان تفرقات کے
اس حصہ سے باہر ہوتی ہیں، جو ابتدائی حافظی تمثال سے تعلق رکھتا ہے۔
آخر میں چل کر توجہ کی یہ حرکات زیادہ تر دلچسپی، یا غرض پر موقوف ہو جاتی
ہیں، اگرچہ شروع شروع میں ان کی تعیین غیر ارادی طور پر ہوتی ہے۔
ہماری تجویز یہ ہے، کہ ان ہی کی طرف اس تسلسل کی تلاش کے لئے
رجوع کرنا چاہئے، جس سے تمثالات ان مقامی علامات سے علیحدہ ہو جانے

۱؎ اس وجہ سے کہ الف کا وجود ب کا احیا کرتا ہے، اگرچہ ب کا وجود نفسیاتی لحاظ سے الف سے بے نیاز
تھا (مصنف)

۲؎ دیکھو باب سوم، بند ۲۔ تلازم اور توجہ کی سلسل حرکات مذکورہ دقت کو سمجھنے میں آسانی پیدا کرتی
ہیں۔ ہماری مراد اس مشکل سے ہے، کہ ایک سلسلہ الف ب ج د میں ب ج کا احیا کرتا ہے
نہ کہ الف کا التصاق، یا ارتباطی تمثیل اس دقت کی توجیہ کے قابل نہیں۔ تلازم میں توجہ کی کارفرمائی
سے اغماض کرنا، اور حافظی سلسلہ کو احضارات کے محض انضمام کا نتیجہ کہنا، انگریزی اور جرمن دونوں تلازمی
نفسیات کا سب سے بڑا نقص ہے۔ سپنسر نے یہ دکھلانے کی کوشش کی تھی، کہ حیات نفسی اور حیات طبیعی میں فرق
یہ ہے، کہ مقدم الذکر میں صرف متعاقب تغیرات ہوتے ہیں، اور موخر الذکر میں متعاقب اور ہم زمان دونوں۔ یہ بھی اصل

کی وجہ سے محروم ہو جاتی ہیں، جو اُس وقت ان کے ساتھ تھیں، جب یہ حرکات تھیں۔ اس کے بعد یہ تمثالات نہ تقسیم کی جاتی ہیں، نہ ان کی تخریج ہوتی ہے۔ اب چونکہ یہ متعاقب حرکات حافظی سلسلہ کے ایک استحضار، اور دوسرے میں رابطہ پیدا کرتی ہیں، لہذا فرض کیا گیا ہے، کہ ان ہی سے وہ چیز مہیا ہوتی ہے جس کو ہم "زمانی علامات"[۱] کہتے ہیں۔ ان کے وجود کی شہادت بھی عنقریب آسانی سے دی جا سکیگی[۲] یہاں صرف کہنا کافی ہے، کہ یہ تقریباً سب کا سب ان واقعات پر مشتمل ہوتا ہے، جو ارادی توجہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مقامی علامات کے خلاف زمانی علامات اساساً حرکی ہوتی ہیں، نہ کہ احساسی۔ اور ارتسامات کے خلاف استحضار میں سے ہر ایک صرف ایک علامت[۳] رکھ سکتا ہے، جس کا سلسلہ مقامی علامات کے سلسلہ کے خلاف، دوری اور مکمل نہیں، بلکہ ہمیشہ آگے بڑھنے والا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنے میں ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر رہے ہیں، کہ "حافظی سلسلہ" ایک واحد اور غیر منقطع سلسلہ ہوتا ہے۔ اس کے قریب قریب حالت ان غیر متمدن اشخاص میں پائی جاتی ہے، جن کی زندگی واقعات سے معرا ہوتی ہے، اور ان سے بھی زیادہ مجانین میں ملتی ہے، جو غور و فکر کر ہی نہیں سکتے۔

اب ہم اپنے مذکورہ بالا[۴] سوالوں میں دوسرے کی طرف عود کر سکتے ہیں!

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: حافظی سلسلہ کی تشکیل میں توجہ کی کارفرمائی کی مزید شہادت ہے۔ خصوصاً اس وقت جب ہم اس کے اس اعتراض کو رد کریں، اور اس کو رد کرنے کی وجہ موجود ہے، کہ اس تمیز و تسلسل کی تعین طبیعی طور سے ہوتی ہے (مصنف)

۱؎ دیکھو ضمیمہ اس باب کے خاتمہ پر (مصنف) ۲؎ دیکھو اگلا باب، بند ۲ (مصنف)

۳؎ یعنی یہ کہ حافظی سلسلوں کی ان تکراروں کے علاوہ جن کا بیان ہوا ہے (مصنف)

۴؎ دیکھو باب ۱۳، بند ۲ (مصنف)

ایک تمثلی سلسلے کی تشکیل

(۴) مذکورہ بالا حقیقت کے باوجود اصلیت یہ ہے کہ حافظی سلسلہ میں دو لحاظ سے تغیر ہو سکتا ہے اور اس تغیر سے اس کی ساخت کافی متغیر ہو جاتی ہے (۱) اس کے اجزا کی گریز پائی اور (۲) مشابہ واقع کی جزئی تکرار جس کی وجہ سے اس سلسلہ کی تکرار ہوتی ہے۔ پہلے کے متعلق تو ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ دہلیز شعور کے قریب ذہنی تمثال کا جو زوال و غروب ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے، وہ دہلیز کے گزر جانے کے بعد بھی تحت شعور میں جاری رہتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جس قدر دیر کے بعد اس کا احیا ہوتا ہے، اسی قدر مدھم، پھیکی اور کم مکمل، یہ تمثالات بوقت احیا ہوتی ہیں، اور اسی قدر وقت کے ساتھ ان کا احیا ہوتا ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کہ ایک مرکب کے تمام اجزا میں قابلیت احیا مساوی نہیں ہوتی۔ ذائقے، بوئیں اور عضوی احساسات اگرچہ بحیثیت ارتسامات اتنے قوی ہوتے ہیں، کہ دیگر تمثالات کا احیا کریں، لیکن خود ان میں تخیلی احیا کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کے مقابلے میں عضوی حرکات اگرچہ، بلحاظ احیا تمام احضارات میں سے شاید سریع ترین ہوتے ہیں، تاہم یہ اور احضارات کا اسی قدر سرعت کے ساتھ احیا نہیں کرتے۔ لیکن انسانی مزاج کی طرح یہاں بھی تلونات نایاب نہیں۔ چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ بعض اشخاص آوازوں کو بخوبی یاد رکھ سکتے ہیں، بعض رنگوں کو، بعض شکلوں کو، وقس علیٰ ہذا[1]۔ تاہم بالعموم یہ کہنا صحیح ہے، کہ سب سے زیادہ باثر، اور سب سے زیادہ وجیہ احضارات کی عمر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن زوال جو شروع شروع میں تقریباً ہر صورت میں نسبتہً

---

[1] اسی وجہ سے ایسے اشخاص بعض سمعیہ (Audile) بصریہ (Visile) یا حرکیہ (Motile) مصنف سے کہلاتے ہیں۔ دیکھو جیمس پرنسپلز آف سائیکالوجی جلد دوم، ص ۶۵ (مصنف)

سریع ہوتا ہے، دیر یا سویر حقیقی یا ظاہری نسیان میں مبدل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے حافظی سلسلہ کے بعض اجزا اپنی شکل و شباہت کی وضاحت کو کھو بیٹھتے ہیں، اور چونکہ ان کا کوئی ممیز طور پر قابل شناخت مشمول نہیں ہوتا، لہذا یہ سمجھو کہ اس حیات کا مدھم اور کمزور استحضار ہو جاتے ہیں، جس کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ یہی استحضار مثلاً یہ دکھانے کے لئے کافی ہے، کہ ہماری "قدیم ترین یادداشتیں" ہمارے پہلے تجربات کی نہیں ہوتیں، اور یہی ان کو منفصل کئے جانے سے محفوظ رکھتا ہے، اگرچہ وہ مسلسل معلوم ہوتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ عدم تسلسل کبھی بھی اطلاقی نہیں ہو سکتا، کیونکہ خلا کی نشان وہی کے لئے ہم کو کسی اور چیز کے استحضار کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے مطلب یہ ہے، کہ نسیان اور استحضار کا فقدان ہم معنی الفاظ ہیں، اور استحضار کا فقدان نفسیاتی حیثیت سے انقطاع کا ہم معنی نہیں۔ اس لحاظ سے "نشر و لف" کا استعمال استحضارات کے طلوع و غروب کے لئے بہت موزوں ہے۔ جب ہم اپنی گزشتہ زندگی کے کسی حصہ کو یاد کرتے ہیں، یا کسی ایسے منظر کو اپنے ذہن میں لاتے ہیں، جو عرصہ ہوا کہ غیر مانوس ہو گیا تھا، تو واقعات اور دیگر خواص بتدریج منکشف ہونے جاتے ہیں، اور جب تک کہ ہم ان کی طرف توجہ کرتے ہیں، اس وقت تک وہ ہمارے سامنے پھیلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف جب یہ واقعات "نقش و نگار طاق نسیان" ہو جاتے ہیں، تو فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس کا بالکل مخالف عمل ہوتا ہے۔ اس عمل کو ذہول[۲] کہتے ہیں۔

حافظی سلسلہ کے اجزا کی تکرار سے اور بھی زیادہ اہم تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا اثر صرف یہی نہیں ہوتا، کہ اس طرح اشیا ہو چکی ہوتی ہے، خاص مثال، یا سلسلہ تمثالات کے زائل ہونے سے محفوظ ہو جاتی ہے، بلکہ اسی کا اثر یہ بھی ہوتا ہے، کہ حافظی سلسلہ کا جزئی، اور کم و بیش کثیر الوقوع، اعادہ

---

[۲] Oblivinscence دیکھو کتاب ہذا باب چہارم بند (مصنف)

اس کو ایک حد تک نئے سلسلہ میں مبدل کر دیتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے لئے ہم نے تمثلی سلسلہ یا "بافت" کا نام تجویز کیا ہے[1]۔ سلسلہ کے جو حصے مکرر ہوتے ہیں، وہ مضبوط ہو جاتے ہیں۔ جن حصوں کی اس طرح تکرار نہیں ہوتی، وہ کمزور ہو جاتے ہیں، اور یہ کمزوری اس کمزوری کے علاوہ ہوتی ہے، جو ذہول سے پیدا ہوتی ہے۔ جس شخص نے بادشاہ کو صرف ایک مرتبہ دیکھا ہے، وہ کر ہی نہیں سکتا، کہ اس کے متعلق "فکر" کرے، اور ان دیگر عوارض حالات کا اپنے ذہن میں احیا نہ کرے، جن میں اس نے بادشاہ کو دیکھا تھا۔ لیکن جس شخص نے بادشاہ کو ہزاروں مختلف مواقع پر دیکھا ہے، اس کے لئے ان عوارض حالات کا احیا لازمی نہیں۔ اس کے لئے اس تمام مرکب کا مرکزی استحضار زیادہ ممیز ہو جائے گا، اور باقی کے اور استحضارات ایک دوسرے کو توڑنے کی طرف مائل ہونگے، کہ ان میں سے اکثر میں تخالف ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس مرکزی استحضار کے ساتھ کسی معین عقبی زمین کا احیا نہ ہوگا۔ کہا گیا ہے، کہ یہ مرکزی استحضار بھی کم و بیش "عمومی" ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی یقینی ہے، کہ یہ کبھی ڈانواڈول رہتا ہے۔ کبھی تو ایک جزو زیادہ ممیز ہو جاتا ہے، اور کبھی دوسرا۔ اس طرح وہ چیز منکشف ہوتی ہے، جس کو ہم اس سے قبل "الفَ"، "الفً" وغیرہ میں[3] تقسیم کر چکے ہیں۔ پھر یہ بھی اکثر کہا گیا ہے، کہ ہمارے ذہن میں ہمارے نہایت گہرے دوستوں کی تصویر کم واضح ہوتی ہے، بہ نسبت ان لوگوں کی تصویر کے جو کبھی

---

[1] رشتہ و بافت کا تقابل Reihe اور Gewebe کی ہربارٹی اصطلاحات سے ذہن میں آتا ہے۔ اس کا جواز اس طرح ثابت ہوتا ہے، کہ حافظہ تو زمانی تسلسل کے خط مستقیم میں ترقی کرتا ہے، اور تمثل بہت سے منطقی اضافات کی بنا مہیا کرتا ہے (مصنف)

[2] جنسی تمثال کی اس "عمومیت" اور تصور (Concept) کی حقیقی کلیت میں فرق یہ ہے کہ متقدم الذکر تکرار کا انفعالی اور اتفاقی نتیجہ ہے، اور موخر الذکر معین اور فعلی مقابلہ کا (مصنف)

[3] دیکھو باب ہذا، البند ۲۔ (مصنف)

کبھی دکھائی دیتے ہیں، اور پھر یہ کہ ان لوگوں کی ایک تصویر ایک خاص انداز کی ہوتی ہے، مثلاً واعظ کی محراب و منبر، اور سائنس کی تجربہ گاہوں کے پیچھے۔ مقدم الذکر صورت میں معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ مؤخر الذکر کے لیے مخصوص استحضارات کے ایک مجموعہ سے ایک "جنسی تمثال" پیدا ہو جاتی ہے۔

لیکن کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ ایک کلی تصور (الف)، الفُ، الفُ وغیرہ مخصوص تصورات میں تقسیم ہوتا ہے، اور پھر یہ ان ہی سے بنتا بھی ہے؟ اس طرح وہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے، جس کو بدریت "اولی[1] وقوف" کا مسئلہ کہتی ہے۔ ھیملٹن نے اس کی توضیح میں ایک طویل تقریر کی ہے، اور اس تقریر کے شروع میں کہا ہے کہ "یہ ایک عجیب و غریب مسئلہ ہے" جس نے ارسطو کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے تمام فلاسفہ کو مختلف مذاہب میں تقسیم کر رکھا ہے۔ سوال عام صورت میں یہ تھا، کہ بچے کو پہلے خاص کا وقوف ہوتا ہے، اور پھر وہ اس کی تعمیم کرتا ہے، یا یہ کہ پہلے اس کو عام کا وقوف ہوتا ہے، اور بعد میں وہ اس کی تخصیص کرتا ہے، بعض، مثلاً لاک، مقدم الذکر صورت کے قائل تھے، اور بعض، مثلاً لائبنتز دوسری صورت کے۔ ہم دونوں کو صحیح بھی کہہ سکتے ہیں، اور غلط بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ تمام مناظرہ لفظ "عام" کے ابہام کی وجہ سے بہت تاریک ہو گیا تھا، اور اس کے متعلق ہم پہلے ضمناً کچھ لکھ چکے ہیں[2]۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ بچہ کی پہلی واقفیت خاص سے ہوتی ہے، لیکن اس کا ادراک اس قدر غیر واضح ہوتا ہے، کہ اس کا پہلا آزاد تصور، الفُ، اسی عمل کی وجہ سے عام بن جاتا ہے، جس سے اس کا علم خاص تر ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دگر ایک طرف تو غیر معین خاص تصور الف مخصوص تصورات الفُ، الفً، الفً، وغیرہ میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور ان کے ساتھ ہی دوسری طرف

---

[1] Primum cognitum [2] دیکھو باب ہذا، بند ۲ (مصنف)

ان ہی میں سے، اور ان ہی کی مدد سے، مُتعیّن جنسی الف پیدا ہوتا ہے۔ جو چیز کہ پہلے عام تھی، ان معنوں میں، کہ یہ غیر واضح تھی، اب درحقیقت عام بن جاتی ہے، کیونکہ اب اس میں تفریقات شناخت کی جاتی ہیں، جن کے فقدان کی وجہ سے یہ غیر واضح تھی۔ بالفاظ دگر غیر واضح خاص حقیقی، یا بالقوۃ کلی میں مبدل ہو جاتا ہے۔ اس طرح ذہول اور تکرار کا مشترکہ اثر یہ ہوتا ہے، کہ ایک تمثلی بافت پیدا ہوتی ہے جو حافظہ رشتہ سے مکمل کی جاتی ہے، لیکن جو بلحاظ وظیفہ اس رشتہ سے علیحدہ ہوتی ہے۔ اور جیسا کہ لوٹزے نے کہا ہے اس طرح واقعات حیات کی ترتیب کی یادداشت کی قوت اکثر زوال پذیر ہو جاتی ہے، اور ماہیت اشیاء پر جو عام تعلقات مبنی ہوتے ہیں، ان کے ساتھ اس کی وفاداری میں زیادتی ہو جاتی ہے۔ مختصراً یہ کہ ہم کو عقلی، یا ارادی، دست درازی کے لئے ایسا مواد مل جاتا ہے، جو پہلے ہی سے کم و بیش منظم ہوتا ہے۔

تصورات کا تنازع

(۵) "سیلان تصورات" کبھی بھی غیر منقطع نہیں ہوتا، یہاں تک کہ خواب اور عالم محویت میں بھی اس میں برابر انقطاع و انحراف ہوتا رہتا ہے۔ اس کا تسلسل اگر ہوتا ہے، تو بہت تھوڑی دیر کے لئے، اور کبھی کبھی۔ تاہم یہ معلوم کرنا مشکل نہیں، کہ اگر اس کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو اس کا راستہ اس راستہ سے مختلف ہوتا ہے جو تذکار رسمی کی صورت میں یہ اختیار کرتا ہے، بشرطیکہ یہ قابل تذکر ہو۔ اس سیلان کی سرعت اور اس کے ثبات و استقلال کا اندازہ اس تھوڑی سی کوشش سے ہوتا ہے، جو اس کا تعاقب کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے[۱]۔

---

[۱] اسی وجہ سے اکثر قدیم ماہرین نفسیات مثلاً براؤن، اس کو احساس سرعت انتقال کی طرف۔

لیکن اگرچہ یہ خود اپنی فعلیت کی وجہ سے ایجابی انقطاعات کی طرف مائل نہیں ہوتا، تاہم جن مقامات پر تکررات متباعد ہو کر ایک دوسرے کی کاٹ کرتے ہیں، وہاں یہ کہیں کہیں نسبتہً بطئی السیر ہو جاتا ہے[سلہ]

لیکن سیلانِ تصورات میں باہر کی طرف بھی ایجابی انقطاعات پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ انقطاعات نئے احضارات کی خارجی مداخلت ہی کا نتیجہ نہیں ہوتے، بلکہ داخلی یا ارادی مداخلت کا بھی نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس قسم کی مداخلتوں کا ایک نتیجہ ہے جس پر ہم کو یہاں بحث کرنا ہے۔ ہماری مراد ہربارٹ کے الفاظ میں تصورات کے اس "تنازع" یا "تمانع" سے ہے، جو اس سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہربارٹ اور اس کے تابعین نے احضارات کو قوتیں مان کر، اور ان قوتوں کے تعامل کے طریقوں کے کم و بیش غیر محلل مفروضات کی بناء پر نفسی سکونیات و حرکیات مدون کرنے کی کوشش کی تھی۔ اب چونکہ ہماری قابلیت توجہ محدود ہے، اس لئے ہوتا یہ ہے کہ نئے احضارات ہماری توجہ کو پرانے احضارات کی طرف سے بالکل ہٹا لیتے ہیں۔ اگر ہم توجہ کی اس غیر ارادی تقسیم کو احضارات کے درمیان کشمکش پر دال بھی سمجھیں، تب بھی یہ تنازع، جو مرکز شعور میں داخل ہو رہا ہے، ان احضارات کے تنازع سے مختلف ہوتا ہے، جو پہلے ہی سے مرکز شعور میں موجود ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: منسوب کرتے ہیں، جو تقریباً اتنا ہی حیرت انگیز ہے، جتنا کہ خود یہ جانی و فکر کی طرح سریع" ہم معنی تھا۔ برق کی طرح سریع" کے۔ (مصنف)

سلہ ہماری نفسیاتی اصطلاحات کے پیچیدہ پن کی ایک علامت یہ ہے کہ اس قسم کے واقعات تلازم کی مثالیں سمجھی جاتی ہیں۔ بین ان کو "مزاحم تلازم" رکھتا ہے، جو تقریباً ویسی ہی اصطلاح ہے جیسی کہ یہ نفور تجاذب۔ مسٹر سلے (Sully) کی اصطلاح "متباعد تلازم" اس سے کہیں بہتر ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہاں تلازم کی وجہ سے رکاوٹ یا امتناع ہوتا ہے۔ یہ بذات خود نہ تو تلازم ہے، نہ کوئی ایسی چیز جو تلازم کا باعث ہو۔ (مصنف)

ایک دوسرے کے ظہور کے بغیر تجربہ میں آسکتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھ رہے ہیں، تو ہم ٹھنڈک کی طرف سے غافل رہ سکتے ہیں، اگرچہ جب ٹھنڈک محسوس ہونے لگتی ہے، تو ہم تسلیم کر لیتے ہیں، کہ صاف آسمان اور ٹھنڈک بجائے متباین اور متضاد ہونے کے رابطہ علیت رکھتے ہیں۔ مرکز شعور میں داخل ہونے والے احضارات کے تنازع، اور احضارات کے اس تخالف یا تباین میں ہربارٹیوں نے خلط بحث کیا ہے، جو ممکن ہوتا ہے، صرف اس وقت جب یہ احضارات مرکز شعور میں فی الواقع موجود ہوں۔ مقدم الذکر میں تو احضارات کی صرف شدت اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر میں ہم کو احضارات کی کیفیت اور ان کے شمول و مظروف سے زیادہ تر تعلق ہوتا ہے۔ یہاں صرف متقدم الذکر ہی قابل ذکر ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ تخالف اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب مذکورہ بالا طریقوں سے تمثلی سلسلہ منقطع ہوتا ہے۔ بظاہر اور کوئی صورت اس کے پیدا ہونے کی نہیں۔ اس میں کلام نہیں ہو سکتا، کہ اوّلی احضارات کے درمیان اس قسم کا تخالف نہیں ہوتا۔ یہاں قانون ناقابلیت ہم احضاری ایک ہی مقامی علامت رکھنے والے متخالفات کے احضار میں مانع آتا ہے اور کم از کم اس سطح پر ان متخالفات کے احضار میں تنازع نہیں ہوتا، جن کی مقامی علامات مختلف ہیں۔ لیکن اگر تمثلی عمل غیر منقطع ہے، تو جس چیز کا احضار نہیں ہوا اس کا استحضار بھی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ سفید حبشی اور مربع دائرے ہم کو خواب میں بھی نظر نہیں آتے۔ واقعہ یہ ہے، کہ ہمارے خواب میں تخیلات اگرچہ لغو اور عجیب و غریب ہوتے ہیں، تاہم ان میں صریحی تناقض نہیں ہوتا، ضمنی ہو تو ہو۔ لیکن تصورات اور ادراکات کے درمیان حقیقی اور واقعی عدم مطابقت اکثر ہوتی ہے۔ اس کی بہترین مثال ہم کو حضرت اسحاق کے اس فقرے میں ملتی ہے، کہ "آواز تو یعقوب کی ہے، لیکن ہاتھ عیشو"۔

کے ہیں"۔ یہاں صرف ذہنی رکاؤ نہیں، بلکہ ایک واقعی تنازع بھی ہے۔ مدرکہ آواز تو یعقوب کو پہنچواتی ہے، اور اسی کے ساتھ ساتھ ہاتھ یشوع کو پہنچواتے ہیں۔ یشوع اور یعقوب کی تمثالات بذات خود مختلف ہیں، لیکن تنازع نہیں۔ پھر ایک ہی شخص کو جزءاً یعقوب اور جزءاً یشوع کی صورت میں شناخت کرنے میں کوئی زور بھی نہیں پڑتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمواری و ناہمواری میں اس وقت تک کوئی بلا واسطہ عدم مطابقت نہیں ہوتی، جب تک کہ ان میں سے ایک کو مثلاً آواز، اور دوسری کو ہاتھوں سے تعلق نہ ہو۔ لیکن ایک ہی ہاتھ، یا ایک ہی آواز ایک ہی وقت میں ہموار اور ناہموار دونوں نہیں ہو سکتے۔ اسی قسم کی عدم مطابقت درکات کی مداخلت کے بغیر بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ چنانچہ کسی معمہ یا کسی مشکل کو حل کرنے، یا بالعموم عقلی فروق کو حذف کرنے میں ایسے تصورات ہوتے ہیں، جو بذات خود صرف منطقی حیثیت سے متخالف ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں نفسیاتی تخالف یا تنازع بھی پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک ہی مرکب میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اس قسم کے تمام تنازعات میں احضارات کا باہمی تعلق اس تعلق کا بالکل ضد ہوتا ہے، جس پر مشابہت مبنی ہوتی ہے۔ موخرالذکر صورت میں ہمارے پاس دو مکمل احضارات ا + ب + لا اور ا + ب + ی ہوتے ہیں۔ ان میں بحیثیت مشابہ ہونے کے ا + ب مشترک ہوتا ہے۔ مقدم الذکر حالت میں ہمارے دو ناقص احضارات لا اور ی ہوتے ہیں۔ بحیثیت متضاد ہونے کے یہ دونوں ا + ب + میں سے ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں۔ قابل غور بات یہ ہے کہ یہ ا + ب مشابہت کے لئے بھی اتنا ہی لازمی ہے، جتنا کہ تنازع کے لئے۔ لیکن ایک صورت میں تو یہ ایک جنسی تصور ہوتا ہے (اور منطقی حیثیت سے دو موضوعات پر محمول کیا جا سکتا ہے)، اور دوسری صورت میں یہ ایک ناقص طور پر متعین فرد ہوتا ہے۔

(اور مخالف محمولات کا موضوع نہیں ہوسکتا) لا اور ب متناز ع نہیں ہوتے، جب تک کہ یہ ب کا تکملہ نہ کریں۔ چنانچہ سفید و سیاہ عدم المطابقت نہیں، سوا ان حالتوں کے جہاں یہ ایک ہی چیز کی صفات ہوں۔ ان تنازعات میں سے اکثر، بلکہ کہنا چاہئیے، کہ تمام ان تنازعات، جو منطقی لحاظ سے دلچسپ ہیں گا امکان حافظی رشتہ کی اسی تکرار میں ہوتا ہے، جو ضمنی تمثالات، یا عام تصورات کی وہ تمثیلی بافت پیدا کرتی ہے، جس کو بیان کرنے کی ہم نے کوشش کی ہے۔

ضمیمہ

زمانی علامات

(۶) زمانی علامت کی اصطلاح لوٹزے سے مستعار لی گئی ہے لیکن جن معنوں اور جس قیاس میں کہ یہ یہاں استعمال ہوئی ہے، اس کی تاہم ذمہ داری مصنف ہذا پر عائد ہوتی ہے۔ لیکن خود لوٹزے نے اپنی اس تصنیف میں تلازم کے متعلق ھربارٹ کے میکانیکی نظریے کی ترمیم کرتے ہوئے اس کی نسبت وہ خیال ظاہر کرتا ہے، جو ہمارے مجوزہ خیال کے قریب قریب ہے، اور جو ان معنوں کی طرف رہنمائی کرتا ہے، جن کو ہم نے اختیار کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تلازمات صرف ان مخصوص ارتسامات ہی میں قائم نہیں ہوتے، جن کو ہم مثیر احضار سمجھتے ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک احضار، عام ضروری مفہوم کے عارضی رنگ سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ہماری مراد اس رنگ سے ہے جو اس احضار کے مرکز شعور میں داخل ہونے کے وقت غالب ہوتا ہے۔

اس دخول سے ج متغیر ہو جاتا ہے۔ ایک نئے احضار الف کے آجانے سے ج پیدا ہوتا ہے، ب کے آجانے سے ج، اور د کے آجانے سے ج وقس علےٰ ہذا۔ اس طرح سلسلہ ج ج ج وہ کلید بن جاتا ہے، جس سے اب د کا احیا ممکن ہوتا ہے۔ سلسلہ ج ج ج اور سلسلہ ت ت ت کی مشابہت بدیہی ہے۔ دونوں وہ ذریعہ سمجھے جاتے ہیں، جس سے اب د میں تلازم قائم ہوتا ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے، کہ مقدم الذکر کا اشارہ تو "عام ضروری مفہوم" کی طرف ہوتا ہے، اور موخرالذکر کا حرکات توجہ کی طرف۔ یہاں کہا جا سکتا ہے، کہ یہ دونوں بیانات تشریح اور توضیح کے محتاج ہیں۔ اب اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ضروری مفہوم سے لوٹزے کی مراد محض انفعالیت نہ تھی، اور توجہ کا مطلب یہ کہ نہیں کہ اس میں فعلیت ہوتی ہے، لیکن بغیر حسیت کے حیات یا تجربہ بحیثیت طلبی[1] ہونے کے، فعلیت اور حسیت، دونوں کو شامل ہے۔ پھر ایک ذات کی فعلیت، اور اس کی حسیت مساوی طور پر احضارات یا معروضات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

جب لوٹزے اپنی بحث میں توجہ پر پہونچتا ہے، اس وقت معلوم ہوتا ہے، کہ ان معنوں کے کس قدر قریب تھا۔ وہ متقدمین ماہرین نفسیات کا مخالف تھا۔ ان ماہرین کا خیال تھا، کہ توجہ "ایک حرکت پذیر روشنی ہے جو ذہن اُن احضارات پر ڈالتا ہے، جو اس کے سامنے آتے ہیں"۔ لیکن وہ اس بات میں اُن سے متفق ہے، کہ "توجہ ایک فعلیت ہے، جو ذہن کی طرف سے ہوتی ہے۔۔۔۔ نہ ایک خاصیت جو احضارات میں بحیثیت احضارات ہوتی ہے"۔ یہ موخرالذکر خیال ھربارٹ کا تھا۔ پھر لوٹزے توجہ اور متعلق پیدا کرنے والی

---

[1] Conative سلہ

فعلیت" کو ہم معنی سمجھتا ہے۔ جو صورتیں کہ اس فعلیت سے پیدا ہوتی ہے، ان میں سے وہ "تغیر کے زمانی احضارات" کا خاص طور پر ذکر کرتا ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے، کہ جس باب میں اس نے زمان پر بحث کی ہے، اور جس میں پہلی مرتبہ اس نے زمانی علامت کی اصطلاح استعمال کی ہے، اس میں اس نے فرض کیا ہے، کہ معترض اعتراض کرتا ہے کہ "تعاقب و تسلسل کا التباس بھی شعور میں احضارات کے تسلسل و تعاقب کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ اسی طرح الف کا ب میں ظاہری انتقال بھی ایک انتقال کے بغیر نہیں ہو سکتا، جو (ایسی صورتوں میں) الف احضار سے ب احضار کی طرف ہوتا ہے"۔
اس اعتراض کا جواب وہ یہ دیتا ہے، کہ "اگر ب کا احضار فی الواقع الف کے احضار کے بعد آتا ہے، تو احضارات کا تغیر بلا شبہ ہوتا ہے، لیکن اس کا تغیر کا احضار نہیں ہوتا۔ اس میں زمانی وقفہ ضرور ہوگا، لیکن کسی کو بھی اس وقفہ کا التباس (تک) نہ ہوگا۔ اس تقابلے کے لئے جس میں ب بحیثیت ما بعد کے معلوم ہوتا ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں احضارات ایک تعلق پیدا کرنے والے عناصر کے ہمراہ معروضات ہوں۔ یہ علم خود بالکل ناقابل تقسیم ہوتا ہے اور یہی ان دونوں احضارات کو ایک ناقابل تقسیم فعل کی صورت میں مرکب کر دیتا ہے"۔ بعینہٖ اسی طرح ہم بھی زمانی علامات تک پہونچتے ہیں۔ ہمارا بھی یہی خیال ہے کہ زمان کی وحدت اور حافظی رشتہ کے تسلسل کی توجیہ اسی طرح ہو سکتی ہے۔

باب ہشتم

تذکار، توقع ور زمانی ادراک

تخیل اور حافظہ

(۱) حافظی سلسلے میں سے تمثلی سلسلے کی تشکیل کی تعیین کی کوشش کے بعد اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اب ہم تخیل اور حافظے اور تخیل اور توقع میں کس طرح فرق کریں گے؟ اس فرق کو حافظے اور توقع میں یقین کے وجود اور محض تخیل میں اس کے عدم وجود پر موقوف کرنا تو ظاہر ہے، کہ غلط ہے، کیونکہ خود یقین اس فرق پر مبنی ہوتا ہے، کہ یہ فرق اس یقین پر۔ لیکن ایک حقیقی اور بدیہی فرق، جس کو ہیوم نے بہت مدت قبل حافظے کے تعلق سے بیان کیا تھا، یہ ہے، کہ حافظے اور توقع میں مخیلات و تصورات کی ترتیب اور ان کا مقام مقرر، متعین اور مستقل ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے تخیل میں ان تصورات میں نقل مقام اور تغیر ہو سکتا ہے۔ ہمارے پاس فرض کرنے کے کافی وجوہ ہیں، کہ حافظے میں یہ ترتیب و مقام عام طور پر وہی ہوتے ہیں جو اصلی تجربے میں تھے۔ لیکن ہیوم کا یہ کہنا کہ "حافظہ ان کے ساتھ مربوط ہوتا ہے، اور ان سے مختلف ہونے کی طاقت نہیں رکھتا" اس کی سادہ لوحی پر دال ہے۔ اس قسم کی مطابقت چونکہ خارج از بحث ہے، اور ہیوم بھی اپنے مطلب کے لئے اس کا اقرار کر لیتا ہے، اس لئے

اس وقت تک ہمارے پاس تشکل کے عدمِ ثبات و عدمِ استقلال کے مقابلے میں حافظے کا ثبات و استقلال ہے۔ اس لحاظ سے جو چیز یاد کی جاتی ہے، یا جس سند کی توقع کی جاتی ہے، وہ اس چیز سے مشابہ ہوتی ہے، جس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ مجموعہ نہ صرف یہ کہ از خود اور یکلون نہیں بدلتا، بلکہ یہ ذہن کی اس کوشش میں مزاحم بھی ہوتا ہے۔ لیکن اگر خصوصیات موجود ہیں، تو ہم یہ یقین کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ ہم کسی چیز کو یاد کر رہے ہیں، جس طرح کہ ان ہی خصوصیات سے ہم کو یقین ہوتا ہے، کہ ہم ادراک کر رہے ہیں۔ دونوں صورتوں میں التباس ممکن ہوتا ہے۔

لیکن ترتیب و استقامت کا یہ ثبات تذکار کی بنا بننے کے لئے کافی نہیں، بشرطیکہ ہم تذکار کی اصطلاح کو صحیح معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن یاد کرنے کی اصطلاح سے اکثر جاننے اور پہچاننے کے معنی بھی لیے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم کسی ایسی جگہ جاتے ہیں، جو کسی زمانے میں ہمارے لئے مانوس تھی، تو ہم کہتے ہیں کہ "مجھے یہ جگہ خوب یاد ہے!" ہمارا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ ہم نے اس جگہ کو پہچان لیا ہے، اور اس پہچان سے بہت سی باتیں یاد آتی ہیں۔ حافظے میں شناخت شامل ہے لیکن شناخت بحیثیت شناخت، میں حافظہ شامل نہیں ہوتا۔ شعور انسانی جس صورت میں کہ ہمارے بلا واسطہ مشاہدے میں آتا ہے، اس میں دلچسپ مواقع و مقامات کی محض شناخت بہت نادر الوقوع ہے۔ یہاں نیا احضار قدیم احضار کے ساتھ شامل ہی نہیں کیا جاتا، بلکہ عوارض حالات کا ایک حاشیہ دوبارہ پیدا ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور اس لئے یہ موجودہ احضار سے لازماً مختلف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ فرض کرنے کی کوئی سند ہمارے پاس نہیں، کہ کسی گزشتہ میدان کی اس طرح کی تجدید ہمارے لئے کبھی بھی بالکل صفر ہوتی ہے، تاہم ہم مجاز ہیں، کہ اس کو بہت زیادہ مدغم اور غیر واضح سمجھیں۔ یہ مدغمین اور عدمِ وضاحت وہاں بھی ہوتی ہے، جہاں ذہنی ارتقا بہت کم ہوا ہے۔

اور یہاں بھی جہاں مختلف اور ناموافق عوارض حالات میں اس کی کثرت تکرار سے ایک پھیکا اور بے بہجہ منطقہ پیدا ہو گیا ہے۔ ہمارے علم کا بڑا حصہ موخر الذکر صورت کی مثال ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ "ماہ" فارسی میں مہینے کو کہتے ہیں اور "مو" "بال" کے لئے فارسی لفظ ہے۔ کہا جا سکتا ہے، کہ ہمیں یہ دونوں باتیں یاد ہیں اگر "ماہ" کے معنی "ذہن میں باقی رہنے" کے لئے جائیں۔ اب اگر کسی عبارت میں لفظ "ماہ" آئے گا، تو ہمارا ذہن فوراً "مہینے" کی طرف منتقل ہو گا۔ لیکن "مو" سے نہ صرف بال کا خیال آئے گا، بلکہ دیوان غالب کا خیال بھی آئے گا، جہاں ہم "موئے آتش دیدہ" کی بندش میں اس سے پہلی مرتبہ روشناس ہوئے تھے۔ پہلی صورت میں تو شناخت کے سوا اور کچھ نہیں (اور ظاہر ہے کہ شناخت خازنیت پر موقوف ہوتی ہے) دوسری صورت میں شناخت میں اُس وقت اور اُس موقع کا خیال بھی ہے جہاں یہ علم ہم کو حاصل ہوا تھا۔ اس میں شبہ نہیں، کہ جس حد تک کہ ہم کو علم ہے کہ ہم شناخت کر رہے ہیں، اس حد تک ہم سمجھتے ہیں، کہ "یاد کرانا" ممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جو کچھ کہ ہم جانتے ہیں، لازمی ہے، کہ وہ پہلے حاصل ہو چکا ہو۔ یعنی شناخت جدت و ندرت کو خارج کرتی ہے۔ لیکن جس بات پر یہاں زور دیا جا رہا ہے، وہ یہ ہے، کہ واقعی تذکار صرف اس وقت ہوتا ہے، جب شناخت کے ساتھ حافظی سلسلے کے وہ اجزا ہوں، جو اُس چیز کے گزشتہ احضار کے ساتھ مسلسل ہوں جس کی اب شناخت ہو رہی ہے۔

مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ (۱) جاننے اور یاد کرنے اور (۲) تخیل میں لانے میں فرق کا دار و مدار مقدم الذکر میں اجتماع سے استقلال و اتمام پر ہے، اور ان کے برخلاف موخر الذکر میں ان تمثالات کے دخول و خروج پر، جو "کم و بیش جبنی" ہوتی ہیں۔ بہذا پہلے دو اعمال بلحاظ نوعیت اور اک سے بہت قریب ہیں، اور بجا طور پر وقوف

کہلاتے ہیں۔ خود ان دونوں میں فرق کا مدار "زمانی علامات" کے وجود، یا عدم وجود، پر ہے[1] جب ہم کسی چیز کو یاد کرتے ہیں، تو یہ زمانی علامات ابھی اتنی صحیح و سالم ہوتی ہیں کہ ان کی مدد سے اس چیز کا زمانہ ماضی میں مقام دریافت کیا جا سکتا ہے۔ جو چیز کہ محض معلوم ہے اس میں اس قسم کی دریافت نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہوتی ہے کہ اس کے زمانی روابط و علائق محو ہو جاتے ہیں، یا یہ کہ حافظی سلسلہ کی تکرار، جس کی وجہ سے مرکزی مجموعہ مرتب ہوا تھا، اس کے ملحقہ روابط کو دبانے میں ممد ہوتی ہے۔ ان فروق کے علاوہ وہ فرق بھی ہے جسے پہلے بیان کیا گیا ہے اور یہ فرق صرف درجہ کا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ تذکار میں محض شناخت کے مقابلے میں گویا تفصیل زیادہ ہوتی ہے یعنی یہ کہ اصلی میدان شعور کے بہت سے متقارن لواحق کا احیا ہوتا ہے۔ لیکن خاص حافظہ کی دو خصوصیات یعنی (الف) ٹھوس پن، یا تفصیل اور (ب) زمانہ ماضی میں مقام کا تعین، میں سے موخر الذکر کی اہمیت زیادہ ہے۔

بعض اوقات ان خصوصیات میں سے ایک تو ہوتی ہے لیکن دوسری بالکل غائب ہوتی ہے یا ہوتی ہے تو بہت کم۔ مثلاً ہو سکتا ہے، کہ کوئی "منظر" مبہم صورت میں ہمارے ذہن میں ہو، لیکن جیسے ہی یہ "منظر" حافظی سلسلہ میں کوئی متعین مقام پا لیتا ہے، ویسے ہی ہمیں یقین آ جاتا ہے کہ اس طرح کا کوئی تجربہ ہم کو کسی وقت ہوا تھا۔ اس کے برخلاف نام نہاد التباسات حافظہ میں بعض اوقات ایک موجودہ واقعہ کا خیال آتا ہے، جو کبھی پہلے ہوا تھا، اور جو اس موجودہ واقعہ کے بالکل مشابہ تھا بعض لوگ تو اسی کی بنا پر بتا سکتے ہیں کہ آئندہ اور کیا کچھ ہونے والا ہے۔ اب چونکہ ہم استحضار کا زمانہ ماضی میں کوئی مقام معلوم نہیں کر سکتے، لہذا بجائے اس یقین کے کہ یہ ہوا تھا، ہم کو ایک طرح کی گھبراہٹ سی ہوتی ہے گویا

---

[1] دیکھو باب ہذا بند ۲۔ (مصنف)

ہم پر آسیب کا سایہ ہے، اور ہم اپنے ذاتی تعلقات کو گم کر چکے ہیں۔ بعض ماہرین نفسیات[1] کا خیال ہے، کہ خاص حافظہ میں گزشتہ ذات کا، احیا شدہ حادثہ میں، یا موقعہ پر بحیثیت فاعل، یا مفعول علیہ، کے استحضار بھی شامل ہے۔ یہ انسان کے قدیم ترین تجربات کے سوا باقی تمام تجربات کے لئے صحیح ہے۔ پھر بھی اگرچہ یہ معلوم کرنا آسان ہے، کہ شعور ذات کے ارتقا کے لئے حافظہ ضروری ہے، لیکن اس کا معکوس بالکل واضح نہیں، اور اس لئے اس کو فرض کرنے سے ہم بالضرورت ایک دور میں گھر جائیں گے۔

توقع۔ ماضی، حال اور مستقبل

(۲) توقع کو حافظے سے بہت گہرا لگاؤ ہے۔ ایک استدلال سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ یہ واقعہ پیش آنے والا ہے۔ اور اسی طرح ہم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں، کہ یہ واقعہ ہو چکا ہے۔ لیکن چونکہ ہم موخرالذکر صورت کو حافظہ نہیں کہتے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ متقدم الذکر قسم کی سی بالواسطہ پیش بینی اور اس توقع میں فرق معلوم کر لیا جائے، جو حافظی سلسلے کا بلاواسطہ نتیجہ ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ وہ مرنے والا ہے اور اس لئے مختلف طرح کی تیاریاں کر سکتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کسی طرح مناسب نہیں، کہ وہ موت کا متوقع ہے۔ یہ توقع اس کو اس وقت ہو گی، جب اس کے ذہن میں خیالات کا ایک سلسلہ ہو، یہ سلسلہ موت کے خیال پر ختم ہوتا ہو، اور گزشتہ تلازمات کا نتیجہ ہو، اور جس کا احیا اس وقت اس کے پہلے رکن کے بصورت گزشتہ تجربہ احیا سے ہو رہا ہو۔ اب ہم کو معلوم ہے، کہ اگر ایک ہی چیز کو بہت سے مختلف ماحولوں میں دیکھا جائے، تو اس کو یاد کرنے میں دقت ہوتی ہے۔ بعینہ یہی حال توقع کا بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ولایت میں ایک انگریز اکثر بغیر چھتری کے نکلتا ہے، اور اس کو بارش اتفاقی ہے، حالانکہ بارش اس کے لئے بہت ہی عام چیز ہے۔

[1] مثلاً جیمس مل جس نے اس مشکل موضوع پر بہت دقیق اور مکمل بحث کی ہے (مصنف)

اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس ملک میں جو شخص کہ موسم کی طرف خاص طور پر توجہ نہیں کرتا، وہ اس کے متعاقب پہلوؤں کا استحضار نہیں کر سکتا۔ لیکن ایک سلسلۂ واقعات ا ب ج د ہ ..... جب اکثر ہمارے تجربے میں آچکا ہے، تو ہم ا ب ج کے دوبارہ پیدا ہونے سے د ہ کے بھی دوبارہ پیدا ہونے کی توقع کرتے ہیں، بشرطیکہ حافظی سلسلہ اس وقت تک صحیح و سالم رہا ہو۔ یہ توقع ممکن ہے، کہ شروع شروع میں خفیف ہو، یعنی ایک میلان ہو، جو روکا جا سکتا ہے، لیکن اس سلسلہ کے گزشتہ ترتیب میں ہر اعادہ سے یہ قوی ہوتی جاتی ہے۔ تا آنکہ اگر یہ پوری ہو جاتی ہے، اور ہم دھوکا نہیں کھاتے، تو یہ یقینی، اور جیسا کہ ہم اکثر کہا کرتے ہیں، ناقابل ضبط ہو جاتی ہے۔ لہذا توقع کی ایک صاف اور روشن مثال کے لئے یہ ضروری نہیں، کہ ہم کو تجربہ متوقعہ کے مشابہ کوئی تجربہ بوضاحت یاد ہو، اس کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے، کہ اس سلسلہ کا کوئی رکن فی الواقع موجود ہو، جو گزشتہ تجربات کی وجہ سے مضبوطی کے ساتھ متلازم ہو چکا ہے۔ اس توقع کو تفکر سے فوراً روکا جا سکتا ہے، جس طرح کہ یہ واقعہ کے خلاف ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ وہ باتیں ہیں، جو ماہیت توقع کی تحقیق سے خارج ہیں۔

اگر ہم اپنی اس تحقیق کو وسعت دے کر اس میں حال ماضی و مستقبل کے فرق کی تحقیق کو شامل کریں گے، تو ہماری تحقیق بہت زیادہ مفید ہو جائے گی۔ پھر یہ تحقیق ہم کو زمان کے علم کے وسیع تر مسئلہ کی طرف لے جائے گی۔

جس حیوان کے تجربات میں وہ انتقالات نہ ہوئے ہوں، جو ہمارے تجربات میں ہوئے ہیں، یعنی جس کے تجربات ارتسامات کی قوت و وضاحت سے معرا ہونے کے بعد دوبارہ قوی اور واضح ہو کر نیم تاریک عالم تصورات میں واپس نہ آگئے ہوں، اس کے لئے "اب" اور "تب" اور ان کے پیدا ہونے والے مختلف الالوان جذبات کا شدید تقابل بالکل بے معنی اور

غیر معلوم ہوگا۔ خود ہم اگر اپنی فعلیت اور توجہ کو تصورات تک محدود کر دیں، تو یہ تقابل ہمارے لئے بھی غائب ہو جاتا ہے۔ تعاقب، تقدیم تاخیر، مختصر یہ کہ ترتیب زمانی، تو باقی رہے گی، لیکن واقعات بحیثیت "ماضی و مافات" جو ہماری زندگی کا ایک بہت مایوس کن پہلو ہے، اور "ناہوآت" کی امید یا اس کے بیم میں منتظر رہنے اور کام کرنے کے فرض میں ترتیب زمانی کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہے۔ "اب" اور "تب" میں جو نمایاں فرق ہم کو معلوم ہوتا ہے، اس کے لئے ہم احضارات کے ابتدائی درجہ یعنی ارتسامات کے رہین منت ہیں۔ اور حقیقی یا جو ہے، اور موجود ہے، بمقابلہ خیالی (اور جو موجود نہیں) کی حس کے لئے بھی ہم ان ہی کے شرمندہ احسان ہیں۔ لیکن محض حال اور حالوں کے ایک سلسلہ میں زندگی کرنے، بالفاظ دیگر ارتسامات کے ساتھ مسلسل اشتغال، سے ہم حال، بحیثیت حال، کو معلوم نہیں کر سکتے۔ علم ہم کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہمارے حال کے شعور میں کچھ یادداشتیں ہوں، اور کچھ توقعات۔

جس واقعہ کی ہم توقع کرتے ہیں، اور جس واقعہ کو ہم یاد کرتے ہیں، ان میں دو بڑے بڑے فرق ہوتے ہیں (۱) موجودہ ارتسامات و تمثالات سے ان کا تعلق، اور (۲) وہ فعلی وضع و حالت، جس کی طرف یہ لے جاتے ہیں۔ وہ متنوع حسیات، جو ہمارے زمان کے وجدانات کے ساتھ ہوتی ہیں، اور جو ان وجدانات میں اس قدر رنگ آمیزی کرتی ہیں، ان ہی فروق کے نتائج ہوتی ہیں۔ فرض کرو، کہ ہمارے پاس بسیط اور مانوس واقعات ا ب ج د ہ کا ایک سلسلہ ہے۔ یہ سلسلہ شعور میں اس صورت میں ہو سکتا ہے، کہ ا ب ج د تو تخیل میں ہوں (ان کو ہم اَ بَ جَ دَ سے ظاہر کریں گے) اور ہ کا از سر نو ادراک ہو رہا ہو۔ یعنی یہ کہ تمام سلسلہ اب اس طرح ظاہر کیا جائے گا:۔ اَ بَ جَ دَ ہ اس کی مثال اس گتے میں ملتی ہے جس نے ابھی اپنا راتب ختم کیا ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ تازہ ارتسامات ا ب ج د ہ کا احیا کرتا ہو (اس کو ہم بَ جَ

د ہ سے ظاہر کریں گے) اب ہمارے پاس (۱) آ ب ج د ہ سلسلہ ہوگا، یعنی کتے کی وہ حالت جس میں وہ اگلے دن اس برتن کو دیکھتا ہے، جس میں اس کو راتب ملا کرتا ہے۔ کچھ دیر بعد ہمارے پاس (۲) آ ب ج د ہ سلسلہ ہوگا۔ یہاں آ ب یا تو ما بعدی احساسات ہیں، یا اولی حافظی تمثال، یا کم از کم ان میں شدت کی وہ زیادتی ہے، جو کسی قریبی ارتسام کا نتیجہ ہے، لیکن ج کے موجود رہنے کی صورت میں بھی یہ زیادتی شدت کزوال پذیر ہوگی، اور د ج کی جگہ لے گا، تو آ ب مدھم پڑ جائیں گے۔ اب (۳) سلسلہ آ ب ج د ہ پیدا ہوگا۔ لیکن (۲) کی طرف عود کرنے سے ہم کو معلوم ہوگا، کہ د ہ کی شدت اور وضاحت اس حالت کی نسبت سے بڑھ رہی ہے، جب یہ (۱) میں تھے۔ اب بجائے ا کے ج موجودہ ارتسام ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جب ا کا یہ مقام تھا، تو صرف یہی نہیں کہ ہ حافظی سلسلے میں آ سے بہت زیادہ فاصلہ رکھنے کے سبب دہلیز شعور سے بہت اونچا نہ اٹھا تھا، بلکہ اس سلسلہ کی تکرار کی وجہ سے امکانی احیا کے اور بہت سے راستہ کھل گئے تھے، اور جب ا کے بعد ب، اور ب کے بعد ج پیدا ہوا، تو یہ سب راستہ یکے بعد دیگرے بند ہوتے گئے۔ کتے تک کو معلوم ہے کہ "برتن اور منہ کے درمیان لغزش کے بہت سے مواقع ہوتے ہیں"۔

جیسا کہ ہم نے فرض کیا ہے، جہاں ا ب ج د ہ حرکات کا سلسلہ ہو، (اس سے زیادہ بسیط احوال ماضی، حال اور مستقبل کی تفریقات کے بنا نہیں بن سکتے)، وہاں آلات جس کا فعلی انضباط، اور کامل احساس کے حصول کے لئے اور بہت سی حرکات، مختلف مقداروں میں بھی موجود ہونگے۔ (۲) میں جہاں ہمارے پاس سلسلہ آ ب ج د ہ ہے، وہ حرکات جو ب کے لئے مناسب و موزوں تھیں، ب کے زائل ہو جانے کے بعد ختم ہو جائیں گی۔ اب ان حرکات کی جگہ وہ حرکات لیں گی، جو ج کے لئے مناسب ہیں۔ پھر چونکہ ج ب کے بعد پیدا ہوا، اور اسی لئے

د کی شدت اور وضاحت میں زیادتی ہوئی اس لئے وہ حرکات متولد ہونگی، جو د کے لئے موزوں ہیں۔ وقس علیٰ ہذا۔

لہٰذا نفسیاتی نقطۂ نظر سے ماضی و مستقبل کی تفریق، جیسے بعض اوقات زمان کی سمت کا "ایک رخ" یا تجربے کی ناقابلیت عود بھی کہا جاتا ہے، مذکورہ بالا دو حقائق کے ہم معنی ہے یعنی یہ کہ موقوف ہوتا ہے (۱) ایک طرف تو اولی حافظی تمثال کے مسلسل غروب، اور دوسری طرف عام تمثالات کے مسلسل طلوع پر۔ یہ حافظی تمثالات، یا عام تمثالات، دوبارہ پیدا ہونے والے سلسلۂ حرکات کے اس پرتو کی ہوتی ہیں، جو اس وقت واقعی ہے۔ اور (۲) توجہ کے سابق انضباطات پر۔ پھر یہ اسباب خود موقوف ہوتے ہیں، اس تمام چیز کے اس احیاء پر، جس پر حافظی سلسلہ کی تشکیل دلالت کرتی ہے اور شاید سلسلۂ ارتسامات کے اس احیاء پر، جس کو ہم "فطرت کے استقلال"[۵۲] کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اگر ایک ہی سلسلۂ ارتسامات دوبارہ ہمارے تجربہ میں نہ آئے، تو زمان کا علم، بلکہ کہنا چاہیئے کہ ہر علم ناممکن ہو جائے گا۔

زمان: تعاقب اور ہم زمانیت

(۳) یہاں ہم کو، بقول کانٹ، زمان کے تین شئون، یعنی تعاقب، ہم زمانیت اور بقا سے سابقہ پڑتا ہے۔ لہٰذا اب ہم کو ان کے متعلق اپنے علم کی نوعیت و اصلیت کی تحقیق کرنی چاہیئے، لیکن صرف اسی حد تک کہ یہ تحقیق نفسیات میں داخل ہے۔ ہم یہ سوال نہ کریں گے، کہ زمان کس طرح پیدا ہوتا ہے، بلکہ اس تصور کی صحت کو فرض کر کے ہم یہ سوال کریں گے کہ فرد اس تک کیوں کر پہونچتا ہے۔ لیکن مسئلہ مکان کی طرح یہاں بھی

Uniformity of Nature ۵۲

ہم سے کہا جائے گا، کہ زمان کا علم وہبی ہوتا ہے، اور اسی لئے اس کے بغیر تجربہ ناممکن ہے۔ وہاں کی طرح یہاں بھی ہم جواب دے سکتے ہیں، کہ زمان کے تصور کو جس حد تک سائنس فرض کرتی ہے، اس حد تک علمیاتی نقطۂ نظر سے یہ وہبی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے ادراک کا تاریخیاً وہبی نہ ہونا اس کے ترکب (جس کا ہم تجزیہ کر سکتے ہیں) اور اس کے تدریجی ارتقا (جس کو ہم دریافت کر سکتے ہیں) سے ثابت ہوتا ہے۔ اب یہ صحیح ہے کہ تجربہ بغیر تغیر کے ناممکن ہے، اور یہ بھی صحیح ہے، کہ تغیر کا تصور زمان کو شامل ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں، کہ تغیر کا تجربہ بغیر ادراک زمان کے ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ادراک زمان میں تغیرات کے درمیان اضافات کا ادراک ہوتا ہے، اور اضافات حدود متضایفہ کو فرض کرتے ہیں، حدود متضایفہ اضافات کو۔ پہلے ہم کو اسی ادراک کی تحلیل کرنا ہے، اور اسی تحلیل کو ہم کو تغیر کے بلاواسطہ تجربہ سے شروع کرنا پڑتا ہے۔ یہ تجربہ نہائی ہے۔ اب ہمارے تمام احساسی معطیات موجودہ تغیرات ہوتے ہیں لیکن احساسی سطح پر کی تجربہ کرنے والی ذات کے لئے ان کا وجود حال و ماضی کی تفریق پر دلالت کرتا ہے۔ حال کے ابتدائی معنی "یہاں" کے ہیں، نہ کہ "اب" کے۔ لہٰذا احضار کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "یہاں یہ ہے، یہاں سرخ ہے"۔ اس میں شبہ نہیں، کہ جب تغیر کا تجربہ ہوا ہے، اس کا کوئی نہ کوئی مقدم ضرور ہوتا ہے، لیکن اس کا محض احضار اس قضیہ کی طرف اشارہ نہیں کرتا، کہ "یہ اس کے بعد آتا ہے" "زمانی احساس" کا ذکر کرنا، یا یہ کہ فرض کرنا، کہ تغیر کا تجربہ فی الواقع زمانی عدم ثبات کا بلاواسطہ تجربہ ہے، یقیناً غلطی ہے[1]

---

[1] حروف جار ہمیشہ اضافات کو متضمن ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم تغیر کے بلاواسطہ تجربہ اور انتقال کے تجربہ کو ہم معنی نہیں کہہ سکتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جن حدود متضایفہ کی طرف یہ حد اشارہ کرتی ہے، وہ خود انتقالات ہوتی ہیں، بشرطیکہ وہ تجربہ میں آنے والی ہوں۔ اس طرح ہم بالضرورت اور بالکل بیجا طور پر بغیر کسی نہایت کے رجعت پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ (مصنف)

لیکن اگرچہ تغیر کے اس اولی تجربہ میں تعاقب صراحۃً داخل نہیں ہوتا، لیکن مرور اس میں صراحۃً داخل ہوتا ہے۔ یہاں بھی یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ یہ بقا وہ نہیں، جو زمان کی طرف اشارہ کرتا ہے[2] بلکہ یہ وہ زمانیت[1] ہے جو تمام احساسات بلکہ تمام احضارات کی خصوصیت ہے۔ اس زمانیت کو بقا، یعنی زمانی طول (زمان جو لا انتہا اجزاء میں تقسیم کئے جانے کے قابل فرض کیا جا رہا ہے) کے مساوی سمجھنے سے ایک دقت پیدا ہوتی ہے۔ اس صورت میں احساسی معطی بحیثیت واقعے کے، کبھی بھی، بلحاظ زمانیت قلیل ترین نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف چونکہ ہمارے بلا واسطہ تجربے میں اس طرح کی قلیل ترین زمانیت غیر مشتبہ ہے، لہذا ان احساسی معطیات کی تعداد کی ایک حد فی الواقع موجود ہے، جس کو ہم ایک معین وقت کے اندر متعاقباً معلوم اور متمیز کر سکتے ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہم اس حد تک کبھی نہ پہنچیں۔ چنانچہ زمانی ادراک شاید ہم اس درجہ تک پہنچ جائیں اور زمان کا تصور[3]، جو بعد میں جا کر حاصل ہوتا ہے، مختلف ہوتے ہیں، اور توجہ کی وہ حرکات جن کو ہم نے ابھی "معلوم کرنا اور متمیز کرنا" کہا ہے اس اختلاف کی بنا ہوتی ہیں۔ اب ہم اس فرق کے تفصیلی مطالعہ کی کوشش کرتے ہیں، اور اس نہایتی بنائی فریب توضیح یعنی مرور و تغیر کی باہمی دلالت کو سر دست ملتوی کرتے ہیں[4]۔

زمان اکثر استعارۃً خط کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ ہم اس استعارہ کو ادراکِ زمان، اور نفس زمان کے تعلق کی توضیح کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ حال زمان کا ایک نقطہ یا لمحہ، متصور کیا جاتا ہے۔ لیکن

---

[1] Protensity

[2] دیکھو باب پنجم، بند ۲، و ۴ (مصنف)

[3] Conception

[4] دیکھو اگلا بند، اور باب سیزدہم بند ۶ (مصنف)

پھر بھی ادراک کا یہ اس قسم کا ہوتا ہے، کہ ہم اس میں بہت سے احضارات کی طرف توجہ کر سکتے، اور کرتے ہیں۔ یہ متعدد احضارات گویا اسی قدر متعدد متعاقب لمحات کے مقابل ہوتے ہیں۔ ہمارے ادراک زمان میں ہمزمانیت اور تعاقب کی اس دلالت کو تسلیم کر لینے کے بعد اگر ہم تعاقب کو ایک خط سے ظاہر کرتے ہیں، تو ہمزمانیت کو ایک دوسرے خط سے ظاہر کر سکتے ہیں، جو اس تعاقب کے خط کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا ہے۔ خالص زمان، یا جیسا کہ کہا جا سکتا ہے، زمانی طول بغیر زمانی عرض کے، ایک محض تجریہ ہے۔

اب جس صورت میں کہ زمان موجود ہوتا ہے (یا جس صورت میں کہ ہم اس کو متصور کرتے ہیں) اس کی بحث میں ہم کو مقدم الذکر خط سے معاملہ پڑتا ہے۔ اس کے برخلاف وجدانی زمان کی تحقیق میں ہم کو موخر الذکر خط سے تعلق ہوتا ہے۔ متعاقب واقعات کے ایک سلسلہ ا ب ج د ہ میں ب کا وجود ا اور ج کے عدم وجود پر دال ہے۔ لیکن ان کے تعاقب کے بلاواسطہ ادراک میں استحضار کے ممیز پہلوؤں میں ان کا ہمزمان وجود شامل ہوتا ہے۔ لہذا زمان کے اس بلاواسطہ ادراک یا وجدان میں وہ تمام باتیں بیک وقت موجود ہوتی ہیں، جو ماضی، و حال اور مستقبل کے فرق کی مقابل ہیں۔ اسی حقیقت کو "ظاہری حال"[1] یا "نفسی حال" کا نام دیا گیا ہے۔ یہ خارجی زمان کا ایسا متحرک نقطہ یا لمحہ نہیں جس میں حقیقی معنوں میں کچھ ہوتا ہے، بلکہ یہ ایک متحرک خط، یا شاید ایسا خط ہے جس کے مشمولات برابر بدلتے رہتے ہیں۔ اس ہر دم بدلنے والے ظاہری خط کے مشمولات اسی وقت میں خارجی تعاقب کے "حقیقی" خط کا استحضار کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ ماضی قریب اولی حافظی تمثال میں موجود ہوتا ہے اور مستقبل قریب کی ماقبلی حرکات اور متولد افعال میں پیش نہیں ہوتی ہے اس کا مقام یا اس کی تاریخ واقعی حال ہوتا ہے۔ یہ صداقت یا ادعا

---

[1] نفسی حال (Psycnical present) اور (Time-perspective) کو ایک سمجھنا چاہیے مقدم الذکر موخر الذکر کی سامنے کی زمین ہے۔ دیکھو اس بند آخری پیراگراف (مصنف)

کہ تعاقب کے متعلق ہم کو بلا واسطہ طور پر جو کچھ معلوم ہے، وہ ایک تاویل، بلکہ توضیح ہے اُس چیز کی جو درحقیقت ہمزمال ہے، یا شریک الوجود ہے، مختصراً اس طرح بیان ہو سکتا ہے، کہ ہم کو زمان کا علم صرف زمانی Perspective کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ تجربہ بتاتا ہے، کہ احضارات کے تعاقب اور اس تعاقب کے احضار یا واقفیت، کے درمیان بہت فصل ہے، جو ان میں متضمن ہے۔ اس واقفیت کی پہلی شرط یہ ہے، کہ ان احضارات کا ایسے استحضار ہو، جن کی طرف ہم نے پہلے یکے بعد دیگرے توجہ کی تھی۔ یہ شرط اولی حافظی تمثالات کے ثبات اور اس حافظی سلسلے کے چھوٹے یا بڑے حصوں کے (نسبتہً) ہمزمال استحضار سے پوری ہوتی ہے، جس میں وہ ماقبلی ادراکات، یا توقعات شامل ہوتی ہیں، جو واقعی حال کے ساتھ عموماً اور طبعاً ہوا کرتے ہیں۔ اس طرح حاصل کئے ہوئے سلسلہ میں نشانات ہو سکتے ہیں، گو زمان نہ ہو۔ ان ہی نشانات کے ذریعہ سے سلسلہ دیگر سلسلوں سے متمیز ہوتا ہے۔ ان نشانات کو ہم دوسری شرط کہ سکتے ہیں۔

یہ سوال یقیناً مہمل ہے، کہ بہت سے ہمزمان احضارات میں پہلے کونسا احضار ہوتا ہے؟ منطقی حیثیت سے ہو سکتا ہے، کہ کوئی ایک مقدم ہو، لیکن زماناً وہ یکجا ہیں، اور تقدیم وتاخیر خارج از بحث ہے۔ تاہم ہر تمیز استحضار ا، ب، ج، د کے ساتھ غالباً توجہ کی وہ حرکت متعلق ہوتی ہے، جس کا علم ہم کو ایک احضار سے دوسرے کی طرف جانے میں ہوتا ہے۔ ہم کو ماننا پڑتا ہے، کہ ہمارے روزمرہ تذکار میں اس مداخلت کا بلاواسطہ ثبوت نہیں ملتا، اگرچہ اس کی بالواسطہ شہادت اس واقعہ میں ملتی ہے، کہ سیلان اسی ترتیب کو اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔

سلہ دیکھو باب سیزدہم، بند ۲ (مصنف)

سلہ اس اگلے سرے میں ہم صرف تخمینی ہمزمانیت پاتے ہیں، کیونکہ یہاں پر تکون، یا تغیر کی حقیقی واقفیت سے ہوکار آتی ہے (مصنف)

جس میں کہ احضارات کی طرف پہلی مرتبہ توجہ کی گئی تھی۔ تذکر میں تو یہ شہادت اور بھی زیادہ قوی ہے۔ خود یہ حرکات تو ہمارے لئے کافی مانوس ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان حرکات کے باقیات (اگر یہ اصطلاح جائز کہی جا سکتی ہے) بالعموم نمایاں نہیں ہوتے۔ لہٰذا یہ باقیات ہماری زمانی علامات ہیں، اور ان استحضارات کے ساتھ مل کر جن کو یہ ملاتی ہیں، حافظی سلسلہ مبنی ہیں۔

لیکن زمانی Perspective کی تمام تصویری صحت کے لئے صرف زمانی علامات کافی نہیں ہوتیں۔ ان سے صرف ایک ثابت و مقرر سلسلہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس سلسلے کے ایک رکن سے دوسرے کی طرف جانے میں نسیان کی کارفرمائی شدت و وضاحت کے ترقی پذیر اختلاف کی ضامن ہو کر اس اثر کو پیدا کرتی ہے، جس کو ہم زمانی فاصلہ کہتے ہیں، اسے تیسری شرط کہا جا سکتا ہے۔ یہ اختلافات بذات خود زیادہ واضح، لیکن زمانہ حال سے بہت دور، استحضارات اور غیر واضح، لیکن زمانہ حال سے قریب، استحضارات کو گڈمڈ کرنے کا میلان پیدا کرتے ہیں۔ لیکن زمانی علامات ہم کو اس غلطی سے بچاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حافظی تمثال کے ناقص ہونے کی صورت میں یہ غلطیاں اکثر ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جہاں یہ اختلافات خفیف اور ناقابل ادراک ہوتے ہیں، اگرچہ حافظی سلسلہ واقعات کی ترتیب کو علی حالہ باقی رکھتا ہے، وہاں بھی ہم زمان،

لے بظاہر یہ ناقابل قبول معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اگر جیسا کہ ہم نے فرض کیا ہے خود توجہ کا احضار نہیں ہوتا، (دیکھو باب دوم، بند ۶) تو ہم اس کی حرکات کے باقیات کا نام کس طرح لے سکتے ہیں؟ ہم ان کا نام اسی طرح لے سکتے ہیں کہ افعال توجہ نہ صرف محض ذاتی، بلکہ ذہنی اثرات بھی ہوں۔ ان اثرات کی شہادت ہم کو حیات ذہنی کے ہر طبقہ پر ملتی ہے (دیکھو باب سوم، بند ۲) ان کے اور حرکات (جو محفوظ کی جا سکتی ہیں، اور جن کا احیا ہو سکتا ہے) کے قریبی تعلق کے لئے دیکھو باب سوم، بند ۲۔ لیکن ان مخصوص باقیات کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے احیا کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں، بجز اس کے کہ ہم حافظی سلسلہ کے تسلسل کو اس کی شہادت سمجھیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایسا سمجھنے کا ہم کو حق ہے، کیونکہ اس کے وجود کی توجیہ صرف افعال توجہ ہی سے ہو سکتی ہے۔

میں اضافی فاصلہ کا ایسا واضح اندازہ نہیں کر سکتے، جیسا کہ ہم زمانۂ حال سے قریب رہ کر کرتے ہیں، جہاں یہ Perspective اثرات بہت زیادہ ہوتے ہیں۔[1]

بقا

(۴) جب ہم نگاہ واپسیں سے معلوم کرتے ہیں، کہ ایک مخصوص احضار لا کسی وقت میدانِ شعور میں رہا ہے، اور اسی وقت دیگر احضارات ا، ب، ج، د متعاقباً پیدا ہوئے تھے، تو ان دونوں کے تعلق کے مشاہدہ میں کہا جا سکتا ہے، کہ ہم لا کی بقا کا ادراک کر رہے ہیں۔ اسی طریقہ سے ہم بعض اوقات، موضوعی طور پر، زمان کے لمبے عرصوں کا اندازہ کرتے ہیں۔ لیکن سب سے پہلے تو یہ بدیہی ہے، کہ ہم اس طریقہ کو بہت ہی چھوٹے عرصوں کے لئے، واضح احضار کے منطقے سے تجاوز کئے بغیر استعمال نہیں کر سکتے۔ اور چونکہ بقاء کا علم ا، ب، ج، د اور لا کے سے قابلِ تمیز احضارات کے درمیان تعلق پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا یہاں صورت حال کچھ ایسی ہے، کہ تحت شعور کی طرف رجوع کرنے سے ان کے سوا اور کسی کو فائدہ نہیں پہونچ سکتا، جو واقعہ یا زمان اور اس واقعے کے اس علم کو گڈمڈ کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اگر ہم کو مختلف بقاؤں کا مقابلہ کرنا ہی ہے، تو صرف یہ کافی نہیں، کہ ایک بقا تو ایک سلسلہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کسی اور شہادت کے نہ ہونے کی توجیہ توجہ اور زیست کے گہرے تعلق سے ہو سکتی ہے (دیکھو باب گزشتہ بند ۱۶) اور اس پر جذبے کی اصطلاح شاہد ہے (مصنف)

[1] یہاں سپنوزا کا ایک قول قابلِ بیان ہے: "ہم زمان کے فاصلہ اور مکان کے فاصلہ کو بھی وضاحت کے ساتھ صرف ایک خاص حد تک تخیل میں لا سکتے ہیں۔ مطلب یہ ہے، کہ جن اشیا۔۔۔۔ کا ہم سے فاصلہ اس فاصلے سے زیادہ ہوتا ہے جس کو ہم بوضاحت تخیل میں لا سکتے ہیں، وہ سب ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہیں۔ بعینہ یہی حال ان اشیا۔۔۔ کا ہے جن میں اور زمانۂ حال میں اتنا وقفہ ہے جس کو بوضاحت تخیل میں نہیں لا سکتے۔۔۔۔ ان کو بھی ہم ایک ہی لمحۂ زمان کی طرف منسوب کرتے ہیں" (مصنف)

ا، ب، ج، د، سے آگے بڑھ جائے اور دوسرے سلسلہ ل، م، ن، ق، سے۔ ہم کو ان دونوں سلسلوں میں کسی قدر مشترک کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ آدک نے اس نکتے کو بخوبی اخذ کر لیا تھا، اگرچہ اُس نے اپنے مافی الضمیر کا اظہار بہت مبہم طریقے سے کیا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ ہمارے تصورات ایک دوسرے کے بعد ایسے آتے ہیں جو اُس فاصلے سے کچھ کم مشابہت نہیں رکھتا، جو فانوس کے اندر کی اُن تصویروں کے درمیان ہوتا ہے، جو شمع کی حرارت کی وجہ سے گردش کرتی ہیں اس کا "قیاس" ہے کہ "بصورت سلسلہ ان کا یہ ظہور بیدار شخص میں بھی بہت مختلف نہیں ہوتا۔" اب سوال یہ ہے کہ یہ فاصلہ کیا ہے جو ا کو ب سے اور ب کو ج سے علیحدہ کرتا ہے؟ ہمارے پاس کیا ذریعہ یہ معلوم کرنے کا ہے، کہ حالت بیداری میں یہ خاصا مستقل ہوتا ہے؟ اس کو غالباً اس چیز سے تعلق ہے، جس کے "باقیات" کو ہم نے زمانی علامات کہا ہے۔ زیادہ صاف الفاظ میں یوں کہو کہ یہ ایک احضار الف سے دوسرے احضار ب کی طرف توجہ کی حرکت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لہذا اب ہم کو اس حرکت کے اصلی مفہوم کو معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہئیے۔

ہر شخص جانتا ہے، کہ مختلف ارتسامات کے تیز تعاقب سے توجہ کے ہٹ جانے کا کیا مطلب ہے، اور "ایک ہی جیسی چیز" کے بار بار اور باہستگی پیدا ہونے سے "اکتا جانا" کسے کہتے ہیں۔ اب "توجہ کے بٹنے" اور "دل کے اکتانے" کی اِن حیات کی خصوصی کیفیات حرکات توجہ ہی کی مرہون منت ہوتی ہیں۔ پہلی صورت میں تو توجہ برابر حرکت کرتی رہتی ہے، اور قبل اس کے کہ یہ الف سے مطابقت پیدا کرے، ب کا اچانک پن، شدت، ندرت، اس کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ ہم کو جلدی ہوتی ہے، اور اس لئے جو وقت کہ ہم کو ملتا ہے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے۔ دوسری حالت میں توجہ ساکن رہتی ہے، کیونکہ ایک ہی قسم کا ارتسام بار بار ہمارے سامنے آتا ہے۔ ندرت وجدت کی اس کمی و بیشی سے ایک ایسا واقعہ

روشن ہوجاتا ہے، جو روزمرہ زندگی میں اس قدر تاریک رہتا ہے، کہ ہم اس کی طرف التفات ہی نہیں کرتے لیکن اختباری نفسیات نے اس واقعہ کو اور زیادہ نمایاں اور نئی روشنی میں پیش کیا ہے، اور اس چیز کو اجاگر کیا ہے، جو لاک کے ذہن میں اس وقت مدھم صورت میں تھی، جب اس نے ایک جاگتے ہوئے شخص کے احضارات کے درمیان ایک خاص فاصلہ کا ذکر کیا۔ ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم عرصوں کے اندازہ کرنے میں معلوم یہ ہوا ہے، کہ ایک عرصہ ایسا ہے، جس کے لئے مختلف اندازوں کا اوسط صحیح ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ چھوٹے عرصوں کے اندازہ کرنے میں ہم مبالغہ کرتے ہیں، اور طویل مدتوں کے اندازہ کرنے میں دوسری سمت میں غلطی کرتے ہیں، یعنی ان کو چھوٹا سمجھتے ہیں۔ یہ مقدم الذکر عرصہ بعض اوقات "بے ہمہ وقت"[1] کہلاتا ہے۔ اس کو ہم اس عرصہ کی شہادت سمجھ سکتے ہیں، جو توجہ کی توفیق، یا اس کو جمانے کے لئے درکار ہوتا ہے، لیکن اگرچہ توجہ کا جماؤ کم و بیش گھڑی کا وقت لیتا ہے، تاہم یہ بحیثیت ایسے "طول" کے محسوس نہیں ہوتا، جسے قطع کیا گیا ہے یہ ایک مخصوص شدت ہوتی ہے، جس کو ہم نے اس وقت تک "زمانیت" کہا ہے۔

لہٰذا اگر یہ افتراض صحیح ہے، تو ہمارے زمانی ادراک میں ایک عنصر ایسا ہے، جو ہمارے زمان کے مجرد تصور میں نہیں ہوتا۔ زمان کو جس صورت میں ماہر طبیعیات تصور کرتا ہے، اس میں شدت کا نشان تک نہیں ہوتا۔ زمان کے نفسی تجربے میں بقا، یا زمانیت، اولی طور پر ایک موضوعاً شدید، وسعت ہوتی ہے۔ چنانچہ مصیبت کی طویل گھڑیوں اور خوشی کے چھوٹے لمحوں کا مقابلہ کرنے سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے۔ ہر شخص کو یہ بات عجیب معلوم ہوئی ہوگی، بشرطیکہ اس نے اس پر غور کیا ہے، کہ

---

[1] Indifference-time

جو وقت نگاہِ واپسین میں لمبا معلوم ہوتا ہے (مثلاً کسی دلچسپ مقام کی سیر کا عرصہ) وہ گزرنے کے وقت چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جو عرصہ حافظہ میں آکر سکڑ جاتا ہے، وہ گزر کے وقت کاٹے نہیں کٹتا۔ لیکن اگر ہم اس بات کو ذہن نشین کر لیں، کہ نگاہِ واپسین میں عرصہ کا طول اولی طور پر اور زیادہ تر ان ارتسامات سے متعین ہوتا ہے، جن کا احیا ہو رہا ہے، تو اس واقعہ کے آدھے حصہ کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ باقی ماندہ آدھے حصہ کی توجیہ حرکاتِ توجہ کی شدت سے ہوتی ہے۔ نگاہِ واپسین میں تو سلسلہ ا، ب، ج، د وغیرہ کام آتا ہے، اور اکتا دینے والے حال میں درمیانی ت، ت۲، ت۳، ت۴...... دوسرے الفاظ میں یوں کہو، کہ یہاں توجہ کے وہ [illegible] اور بے کار اعادے ہوتے ہیں، جو اپنے پیچھے کوئی متعین اثر نہیں چھوڑتے۔ جیسا کہ ہم کہیں اور دیکھ چکے ہیں، احضار کی شدت باقی نہیں رہتی، یعنی یہ کہ حافظہ میں اکتانے کے شدید ترین تجربے کے باقیات حافظی سلسلہ کے اس حصہ میں مختلف ت ہو سکتی ہیں، جس کے باقی بچنے والے ارکان چند ہیں اور غیر دلچسپ ہیں۔ لیکن ایک اکتا دینے والے تجربہ، مثلاً کے واقعی تجربہ میں، جہاں خلاصی پانے کی توقع برابر منقطع ہوتی رہتی ہے اور توجہ کو ہمیشہ متعب وملی باتوں کی طرف عود کرنا پڑتا ہے۔ سننے والے کی بے قراری اور بے صبری ایک مؤثر واقعہ ہے۔ اس کے برخلاف اگر ہم کو لطف آتا ہے، تو توجہ کبھی غیر ارادی نہیں ہوتی، اور نہ کوئی ایسی توقع ہوتی ہے جو برابر ملتوی ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ چلنے میں اگر ہمارا اقدام ہماری ٹانگوں کے جھولنے کے مطابق پڑتا ہے، تو چلنے میں آسانی ہوتی ہے۔ بعینہ اسی طرح کھیل تماشوں میں جن ارتسامات کی طرف عمداً توجہ کرتے ہیں، وہ اتنے فاصلے سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں، کہ توجہ میں نہایت کامیابی اور آسانی کے ساتھ توفیق ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ شرح، یا فاصلہ، "مناسب وقت"[1] کہلاتا ہے۔ مذکورہ بالا

---

[1] Adequate-time ،

"بے ہمہ وقت" اس سے بداہتہً متعلق معلوم ہوتا ہے۔

یہ وقت ایک شرح حرکت ہے، جو مختلف مواقع پر مختلف ہوتی ہے۔ جب توجہ مشکل ہوتی ہے، تو یہ شرح حرکت سست ہوتی ہے، بہ نسبت اس وقت کے جب توجہ کرنا آسان ہوتا ہے۔ ان ہی مثالوں کو پیش نظر رکھ کر شیکسپیئر نے کہا ہے کہ "وقت مختلف اشخاص میں مختلف شرح رفتار سے سفر کرتا ہے"۔ لیکن نیوٹن نے، تصوری نقطۂ نظر سے کہا ہے کہ "وقت ایک مستقل شرح رفتار سے سفر کرتا ہے"[1]۔ پھر، یہ فرض کرنے کے بھی وجوہ موجود ہیں، کہ مختلف انواع میں وقت مختلف ہو جاتا ہے۔ خود اپنی حالت میں ہم اپنے معمولی قدم، یا نبض، اور توجہ کی شرح حرکت میں بہت زیادہ مطابقت پاتے ہیں۔ اب اگر سپنسر اور فون بیئر[2] کی طرح ہم بھی فرض کرلیں کہ ہر جگہ ایسا ہوتا ہے، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ مکھی، یا چیونٹی، کی کم عمری پر جو ہم کو رحم آتا ہے، وہ بے کار اور بے معنی ہے۔

جس صورت میں کہ ہم بلافصل زمانۂ حال میں منہمک ہوتے ہیں، وہاں نہ صرف یہ کہ نگاہ واپسیں، یا توقع، کے لئے کوئی محرک نہیں ہوتا، بلکہ ہم یہ بھی محسوس نہیں کرتے، کہ زمانۂ حال باقی ہے۔ جب تک کہ ہمارا ارتسام باقی رہتا ہے، اس وقت تک یہ دلچسپ رہتا ہے، لیکن یہ مرکز شعور کا اجارہ دار توجہ کے تھک جانے تک نہیں رہتا، کیونکہ توجہ کے تھکنے سے قبل ہی یہ غیر دلچسپ بن جاتا ہے۔ لہٰذا معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہی واقعات اس حقیقت کو ثابت کرتے ہیں، کہ بقا کا ادراک آخر کار جاکر مختلف شدتوں کے تقریباً حرکی افعال پر موقوف ہو جاتا ہے، اور ان افعال کی بقا بحیثیت زمانی فاصلہ کے، ہمارے بلاواسطہ تجربے میں نہیں آتی۔ یہ لفظاً و معناً ایک جاندار بقا ہے، کیونکہ یہ افعال ہمارے ہوتے ہیں۔ ان کی بقا اس شدت کا

---

[1] چند ذاتی وجوہ مجھے یہاں یہ کہنے پر مجبور کرتے ہیں، کہ اس اور گزشتہ بند کا خاکہ سنہ ۱۹۱۸ء میں لکھا گیا، اور نجی طور پر طبع ہوا۔ اس میں یہ جملہ شامل تھا۔ (مصنف)

[2] Von Baer

نتیجہ ہے، اور اسی کا ہم کو بلا راست تجربہ ہو سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہاں یہ کہا جا رہا ہے، کہ جس چیز کو ہم لاک کی زبان میں "ایک لمحہ۔۔۔۔" یعنی ہمارے ذہن میں صرف ایک تصور، بغیر دوسرے تصور کے تعاقب کے، کا زمانہ کہتے ہیں، وہ نفسیاتی لحاظ سے ان دوسرے معنوں میں "بقا کا جزو نہیں" جن کے متعلق وہ کہتا ہے کہ "ہم بقا کو بغیر تعاقب کے متصور نہیں کر سکتے"

زمان کا تسلسل

(۵) لیکن اگر زمان کا ہمارا تجربہ اولاً ممیز احضارات کی پیہم درآمد و برآمد کی طرف توجہ کے اعمال پر موقوف ہوتا ہے، تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ موضوعی نقطۂ نظر سے زمان منقطع ہوگا، نہ کہ مسلسل۔ یہ عقیدہ ھربارٹ کے سکول کے ماہرین نفسیات کا ہے۔ اسی عقیدہ کو لاک، برکلے اور ھیوم نے بھی، اگر صریحًا نہیں، تو ضمنًا بیان کیا ہے۔ لاک نے تو زمان بحیثیت مدرک، اور زمان بحیثیت متصور میں بہت مایوس کن غلط مبحث کیا ہے۔ وہ اعتراضات کی بارش سے اپنے آپ کو صرف یہ کہکر بچا سکتا ہے کہ "یہ ایک عام مشاہدہ ہے، کہ بعض معقول مقالات و خطبات تقسیم و اصطفاف شئی کی حد سے زیادہ نفاست سے تباہ ہو گئے ہیں"۔ لیکن برکلے اور ھیوم، نیوٹن اور آئنسٹن کے ریاضیاتی انکشافات کو پیش نظر رکھ کر صرف یہ صدائے احتجاج بلند کر سکتے تھے، کہ ہمارے تجربہ میں ریاضیاتی تسلسل کی سی کوئی چیز نہیں۔ لاک نے تو اپنے عام نفسیاتی بیان کے ساتھ اس بے ربط اور ناموافق عقیدے کو شامل کرنے کی کوشش کی تھی، کہ ان دونوں (مکان یا زمان) کے جو ممیز تصورات ہمارے پاس ہیں، ان میں سے کوئی بھی بغیر کسی نہ کسی ترکیب کے نہیں"۔ اس کے مقابلے میں برکلے کہتا ہے: "میرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی زمان کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہوں، جو میرے

تصورات ذہنی کی پیہم آمد و رفت سے مجرد ہو، جو برابر بہتا چلا جاتا ہو، اور جس میں تمام چیزیں شریک ہوں، تو میں الجھ جاتا ہوں، اور بدحواس ہو کر لاینحل پیچیدگیوں میں گرفتار ہو جاتا ہوں۔ اصل یہ ہے، کہ میں ایسے زمان کا سرے سے کوئی تصور نہیں کرتا، صرف دوسروں کو کہتے سنتا ہوں، کہ یہ الی غیر النہایت قابل تقسیم ہے۔ یہ لوگ اس کا اس طرح ذکر کرتے ہیں، کہ مجھ کو اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا خیر مقدم کرنا پڑتا ہے۔۔۔۔۔ لہذا ماننا یہ پڑتا ہے، کہ زمان ہمارے تصورات ذہنی کی لگاتار آمد و رفت سے مجرد اور ماوراء کوئی شے نہیں، جس سے لازم یہ آتا ہے، کہ کسی محدود نفس کی بقا کا اندازہ ان ہی تصورات، یا افعال، کی تعداد سے لگانا چاہئے، جو اسی نفس یا ذہن میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں"۔ ہیوم نے یہ دکھانے کے لئے اور بھی زیادہ تکلیف اٹھائی ہے، کہ "کسی محدود کیفیت کا جو تصور ہم قائم کرتے ہیں، وہ الی غیر النہایہ قابل تقسیم نہیں ہوتا۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ مناسب تفریقات و تقسیمات سے اس تصور کو ادنی تصورات تک لے جائیں، اور یہ ادنی تصور بالکل بسیط اور ناقابل تقسیم ہو۔۔۔۔۔ اور یہ، کہ اس طرح تخیل اقل قلیل تک پہونچ جاتا ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ یہاں یہ اپنے لئے ایک ایسا تصور کھڑا کرے، جس کے ماتحت وہ کسی اور تقسیم کو متصور نہیں کر سکتا، اور جس میں یہ کلی فنا کے بغیر کسی طرح کی کمی نہیں کر سکتا"۔

پہلی نگاہ میں تو ہم بھی، ونٹ کی طرح، اپنے ادراک زمان کے متعلق اس بیان کو تسلیم کرنے، اور تسلسل زمان کو مابعدی تفکر کا نتیجہ[1] فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ امر مشتبہ ہے، کہ یہ اس مسئلہ کی صحیح تحلیل ہے۔ ہمیں اقرار ہے، کہ جب ارتسامات کی طرف

---

[1] "منطق" طبع اول، جلد اول، ص۴۳۲ طبع ثانی میں ونٹ پلٹا کھاتا ہے، اور خاموشی سے اس خیال کو تسلیم کر لیتا ہے، جو ہم بیان کر رہے ہیں۔ (مصنف)

ہم زیادہ تر توجہ کرتے ہیں، وہ مرکزِ شعور میں ہونے کے لحاظ سے ممیز اور غیر مسلسل ہوتے ہیں، اور اس لئے اس حد تک ہمارے زمان کے تجربہ کا واضح ترین عنصر منفصل و منقطع ہے۔ پھر ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ مذکورہ توقع میں یہ معروضات اب بھی ممیز ہوتے ہیں۔ ان تمام باتوں سے اس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ زمان ایک کثرتِ محض ہے لیکن ابھی اس کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں اس کے پس پشت ہیں۔ شعور کا تمام میدان ممیز معروضات سے بھرا ہوا نہیں، نہ اس میدان کے تغیرات غیر مسلسل ہیں۔ توجہ ایک معین مقام سے دوسرے کی طرف کو بزور اچانک کر نہیں جاتی۔ یہ جیسا کہ خود وونٹ مانتا ہے پھیل کر اور جم کر آگے بڑھتی ہیں، بعینہ جس طرح گھونگا چلتا ہے، جو چلتے وقت اپنے پاؤں کو اس سطح سے نہیں ہٹاتا، جس کو وہ قطع کر رہا ہے۔ جب توجہ مجتمع ہوتی ہے تو ہم ایک صاف احضار بصورت الف یا ب رکھتے ہیں، اور جب توجہ منتشر ہو جاتی ہے، تو ہمارے پاس غیر واضح اور کم و بیش منتشر احضارات ہوتے ہیں۔ ایک حد تک تو یہ منتشر احضارات ہمیشہ موجود رہتے ہیں، اور اس خالی وقفہ کو پُر کرتے ہیں، جس میں توجہ کسی چیز پر بھی جمی نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے عرصہ زمان کے ادراک کا مقابلہ نہ تو محدود اکائیوں کے سلسلے کے ارکان سے ہو سکتا ہے، نہ بے انتہا چھوٹے عناصر کے ایک سلسلہ سے۔ جب ہماری توجہ کسی واحد ارتسام کی توقع میں مرتکز ہوتی ہے تب البتہ یہ ایک بہت ہی باریک نقطہ پر جمع ہوتی ہے۔ ایسے ارتسامات کی لگاتار آمد و رفت نسبتہً منفصل و منقطع ظاہر کی جائے گی؛ یہ مقابلہ خواب بیداری کے ایک منظر کے استحضار کے لیکن اطلاقاً[1] منقطع یہ نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں ہم وقفوں کو کس طرح بیان کریں گے؟ اس لحاظ سے صداقت

---

[1] اس اطلاقی انفصال و انقطاع کو تسلیم کرنا زمان کی اس صورت جس میں یہ بالراست تجربہ میں آتا ہے اور زمان کے اس صوری تصور Formal concept کو گڈمڈ کرنے کی عام غلطی کا ارتکاب

ھربرٹ سنیسر کے ساتھ ہے، جو اس موضوع پر ایک اور نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے: "جب واقعات پر خارجی حیثیت سے نگاہ کی جاتی ہے، تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگرچہ جو تغیرات عقل کو مرکب کرتے ہیں، وہ ایک واحد تعاقب کے قریب قریب ہوتے ہیں، لیکن وہ اس واحد تعاقب کو اطلاقاً مرکب نہیں کرتے"۔

لہٰذا بحیثیت مجموعی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ ہمارے ذہنی تجربات زمان حاصل ہوتے ہیں معیّن احضارات کے ایک سلسلے سے ہم زمان استحضار سے۔ یہ احضارات تھوڑے سے، یا بہت سے، غیر معیّن احضارات کے ساتھ ملے جلے بھی ہوتے ہیں، اور ان سے علیحدہ بھی۔ یہ غیر معیّن احضارات کم و بیش غیر واضح عقبی زمین بناتے ہیں۔ ہم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں، کہ ان استحضارات میں بعض نشانات، یا زمانی علامات، بھی ہوتے ہیں، جو توجہ کے افعال، یا حرکات، سے پیدا ہوتے ہیں، اور توجہ کے ان ہی افعال، یا حرکات، سے حافظی سلسلے کی تشکیل ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے، کہ ان حرکات، یا لمحوں، کی شرح تحدیث" مستقل ہے، اور یہ، کہ ہر لمحہ خود بصورت ایک مخصوص موضوعی شدت کے جزو کے تجربے میں آتا ہے، اور یہ موضوعی شدت اس حسیت کی شدت سے مختلف ہوتی ہے، جو کارگر ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کرنا ہوگا، جو زمانیت (Protensity) کو نظر انداز کر کے الی غیر النہایہ تقسیم کی قابلیت کو فرض کرتا ہے۔ اختباری نفسیات نے، اس موضوعی عنصر کی اولیت کو متحقق کئے بغیر، اس کو روشنی میں لانے میں مدد دی ہے۔ اس نے بتایا ہے، کہ ہماری مرور زمان کی حس کبھی بھی صرف مبہم آمد و رفت، یا تعاقب، سے معیّن نہیں ہوتی، اگرچہ جب تک کہ مرور زمان کا ادراک بوضاحت ہوتا رہتا ہے، اُس وقت میں یہ تعاقب غالب رہتا ہے۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے، کہ اس تعاقب کی کثرت وقوع کے ساتھ ساتھ ہمارا اندازہ بھی بدلتا جاتا ہے، بشرطیکہ صرف یہ ہے کہ یہ قابل تمیز ہے، اور کبھی یکساں ارتسام یا "خالی وقت" کی صورت میں مبدل ہو جانے سے غائب ہو جاتا۔ اس نے یہ بھی ثابت کیا ہے، کہ دو نمونوں میں سے ایک خالی ہے، اور دوسرا پُر، میں مقابلہ ہر وقت اور ہمیشہ ممکن ہوتا ہے (دیکھو کتاب ہذا، باب سوم، بند ۳) (مصنف)

باب نہم

تحفظ، توزین اور قرأت

وسعت قبض[۱] اور تکرار

(۱) توجہ کی جو حرکات حافظی سلسلے کی اولین تشکیل سے تعلق رکھتی ہیں، زیادہ تر عدیم الارادہ ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ احساسی تغیرات ان کی تعیین کرتے ہیں۔ لیکن اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ اس سلسلہ کی اس اعلیٰ سطح پر ترقی کا مطالعہ کریں، جہاں یہ توجہ ارادی ہوتی ہے۔ یہ صورت اس عمل کی ہوتی ہے، جو عام طور پر "حفظ کرنا" یا "زبانی یاد کرنا" کہلاتا ہے، اور اس عمل کی جس کو "پڑھنا" کہتے ہیں۔ یہ دونوں مسائل اس قسم کے ہیں، جن میں اختباری طریق تحقیق خصوصیت کے ساتھ بار آور رہا ہے، اور ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ ان کی بحث کو ایک علٰحدہ باب کے لئے مخصوص کیا گیا ہے۔

ایک منظم سیکھنا اور حفظ کرنا بداہتہ بہت سے بدلنے والے اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً (۱) طریق احضار (یعنی یہ کہ الفاظ صرف سنے جاتے ہیں، یا سنے اور دیکھے جاتے ہیں، یا سنے، دیکھے اور بآواز بلند ادا کئے جاتے ہیں) (۲) قطعہ کا طول (۳) ان الفاظ و خیالات کے ساتھ ذات حافظ کی مانوسیت جو اس قطعہ میں مستعمل ہوئے ہیں (۴) تکرار کی

---

[۱] Span of Prehension